MASTER NEGATIVE NO. 92-80775-2

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:
HERTHING, LUDWIG

TITLE:
LEHRBUCH DER ASZETISCHEN THEOLOGIE . . .

PLACE:
INNSBRUCK

DATE:
1930

Master Negative #

92-80775-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

248
H442

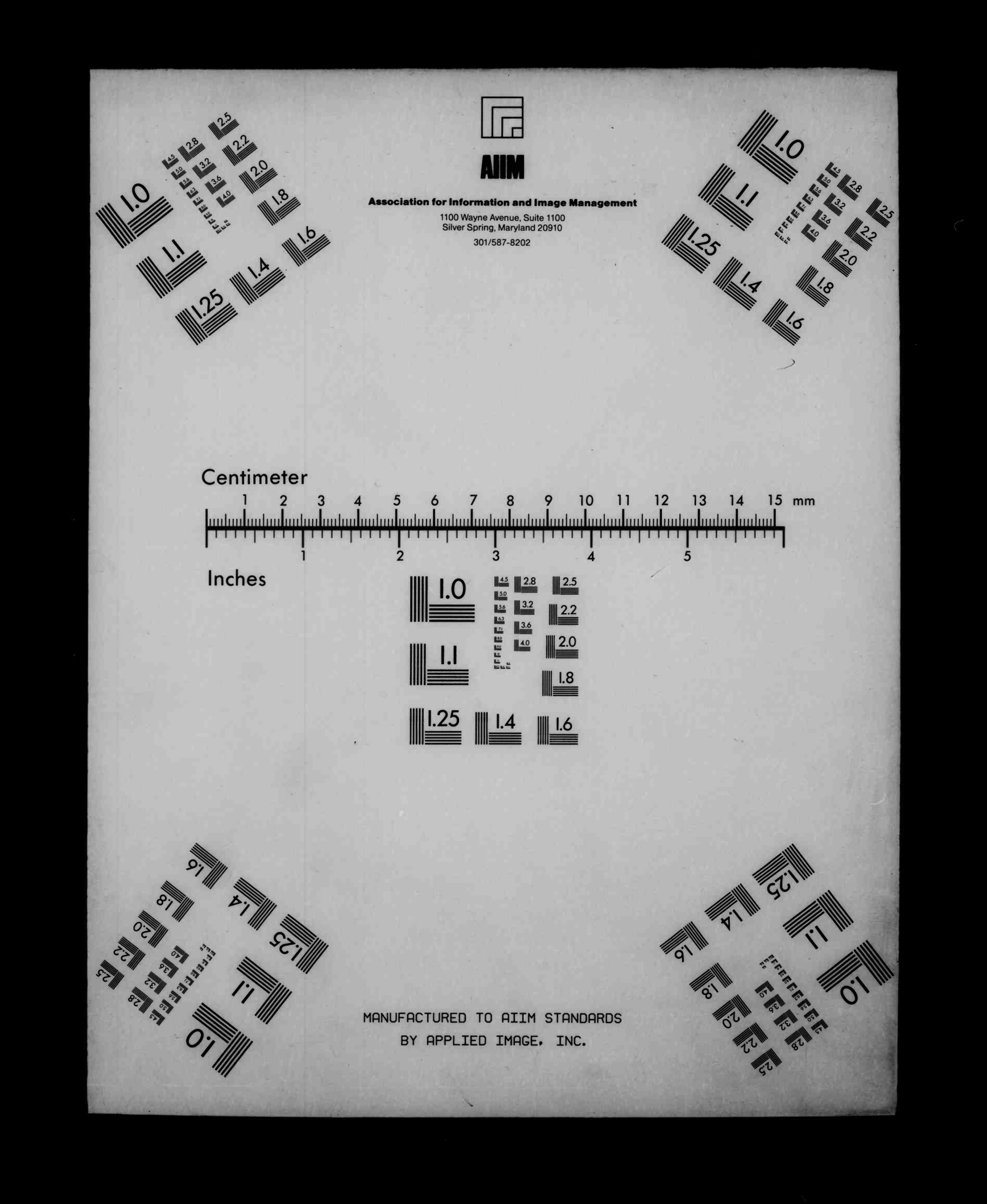
Hertling, Ludwig, freiherr von, 1892-
Lehrbuch der aszetischen theologie, von Ludwig von Hertling, S. J. Innsbruck, Rauch, 1930.
viii, 302 p., 22½cm.

145133

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9/28/92 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

248 H442

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

GIVEN BY

Deutsches Haus

Lehrbuch

der

aszetischen Theologie

von

Ludwig von Hertling S. J.

248 H442

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

GIVEN BY

Lehrbuch

der

aszetischen Theologie

von

Ludwig von Hertling S. J.

Lehrbuch

der

aszetischen Theologie

von

Ludwig von Hertling S. J.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Innsbruck 1930
Druck und Verlag von Felizian Rauch.

Lehrbuch

der

aszetischen Theologie

von

Ludwig von Hertling S. J.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Innsbruck 1930
Druck und Verlag von Felizian Rauch.

Inhalt.

Seite

Vorwort III
Inhalt V
Abkürzungen VIII
Corrigenda VIII

Einleitung 1

Allgemeine Aszetik.

Spekulativer oder theoretischer Teil: Das Ziel des Menschen, Glorie und heiligmachende Gnade.

I. Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade 6
1. Das Verdienst 6
2. Die Sakramente 8
3. Einflüsse auf die moralische Güte des Aktes 9
II. Habitus acquisitus 11
1. Wesen, Wachstum und Verminderung 11
2. Habitus acquisitus und Habitus infusus 14
3. Verminderung der Verdienstlichkeit 16
4. Das Motiv. Die gute Meinung oder rechte Absicht . . . 19
5. Die aktuelle Gnade. Wirkungsweise und Verteilung . . 22
6. Die Gnadenführung Gottes 24
Zusammenfassung 27

Positiver Teil: Das theologische Material.

I. Die Heilige Schrift.

Die Vollkommenheitslehre der Hl. Schrift 31
1. Begriff der Vollkommenheit 31
2. Hindernisse der Vollkommenheit 32
3. Glaube, Hoffnung und Liebe 33
4. Einzelne Tugenden 34
5. Nachfolge Christi 35
6. Die Räte 36

II. Tradition und kirchliche Praxis. Das Vollkommenheitsideal der Kirche.

Die Vollkommenheit als Gegenstand des kirchlichen Lehramts . 39
1. Die Heiligsprechung 41
1. Geschichte des Kanonisationsprozesses 41
2. Die Funktion des Lehramtes bei der Heiligsprechung . . . 47

Seite

3. Bestimmbarkeit des Vollkommenheitsideals 50
4. Der heroische Tugendgrad 56
5. Der heroische Tugendgrad im einzelnen 61
2. Das Ordensleben 71
1. Geschichte der Stellung der Kirche zum Ordensleben . . 71
2. Theorie des Ordenslebens 98
3. Das Vollkommenheitsideal des Ordenslebens 106

Spezielle Aszetik.

Erster Teil: Die Hindernisse.

1. Kausale Hemmungen 114
2. Finale Hemmungen 117
1) Allgemeiner Charakter der finalen Hemmungen 117
2) Einzelne Erscheinungsformen 123
3. Die Lehre von den Hindernissen bei den aszetischen Schriftstellern der Vorzeit 131

Zweiter Teil: Der geistliche Fortschritt.

a) Begriff des geistlichen Lebens 144
b) Die drei Wege des geistlichen Lebens 146
I. Der Anfang des geistlichen Lebens 150
1. Die Bekehrung 150
2. Die Berufung 152
3. Die ersten Übungen des geistlichen Lebens 157
1) Absonderung von der Welt 157
2) Stillschweigen 159
3) Tagesordnung 160
II. Der Fortschritt 164
1. Gibt es Methoden für den geistlichen Fortschritt? . . . 164
2. Willensbildung 171
3. Die Pflege der Innerlichkeit oder das Gebetsleben . . . 182
1) Studium der Theologie 184
2) Religiöse Unterweisung 185
3) Die geistliche Lesung 186
4) Die Gewissenserforschung 188
5) Andachtsübungen 192
6) Die Betrachtung 195
a) Geschichtliches 195
b) Praxis der Betrachtung 209
7) Exerzitien 213
a) Heutige Begriffsbestimmung 213
b) Geschichtliches 219

Seite

8) Die Liturgie 228
4. Die Abtötung 233
1) Das Wort Abtötung 233
2) Geschichtlicher Überblick über die einzelnen Formen der Abtötung 238
3) Bestimmung des Begriffs Abtötung 244
4) Die Stellung der Abtötung im geistlichen Leben . . . 246
5. Der Seelenführer 258
1) Die geschichtlichen Formen der Seelenführung 258
2) Theorie der Seelenführung 265
III. Die Vollendung 272
1. Die mystischen Wege 272
1) Wesen der Contemplatio infusa 274
2) Grade der eingegossenen Beschauung 278
3) Die Disposition zur eingegossenen Beschauung 282
4) Die Wirkung der eingegossenen Beschauung auf das geistliche Leben 285
2. Charakteristik des Weges der Vollendung 286
1) Innerlichkeit und Aktivität 287
2) Sittenstrenge und Milde 289
3) Kompliziertheit und Einfachheit 291
Namen- und Sachregister 294

Abkürzungen.

AAS = Acta Apostolicae Sedis
ASS = Acta Sanctorum (Bollandisten)
BW = Katalog der Exerzitienbibliothek Watrigant, Enghien
CBE = Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace, hrg. von P. Watrigant S. J., Enghien
CJC = Codex Juris Canonici
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DBU = Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion Symbolorum[17] 1928
Lamb. = Prosper Lambertini (Benedikt XIV) De Beatificatione Servorum Dei et Beatorum Canonizatione. 4 Bde. Bologna 1734/38
MPG = Migne Patrologia Graeca
MPL = Migne Patrologia Latina
RAM = Revue d'Ascétique et de Mystique
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie

Corrigenda:

S. 5 Anm. 2 statt: S. Th. I-III lies: I-II 111, 3 ad 2
Ebd. statt: II-III lies: II-II 24, 3 ad 2
S. 92 Anm. 2 statt: ASS lies: Acta Sanctae Sedis

Einleitung.

Ein Lehrbuch der Aszetik ist mehr dem Widerspruch ausgesetzt als Lehrbücher für manche andere Wissenszweige. Ein Lehrbuch der Aszetik wird hauptsächlich auf solche Leser rechnen müssen, die sich selbst praktisch mit Aszese beschäftigt haben, in eigener Sache und in der Seelsorge, und die dabei ihre Erfahrungen und Überzeugungen gewonnen haben.

Wer auf einem Gebiet zahlreiche Erfahrungen gesammelt hat, bildet beinahe unwillkürlich ein gewisses System aus, er deutet von selbst die praktischen Beobachtungen auch theoretisch. Dabei kann es nun leicht geschehen, daß die Erfahrungen richtig, die Beobachtungen zutreffend, die darauf gegründete Praxis erfolgreich sind, und doch die Einsicht in die theoretischen Zusammenhänge mangelhaft, schief oder unrichtig ist. Kommt nun ein Systematiker und stellt eine Theorie auf, die jener scheinbar aus der Praxis gewonnenen nicht entspricht, so besteht Gefahr, daß der Praktiker sich von vorneherein in einer gewissen Gegnerschaft befindet und sich zu dieser theoretischen Gegnerschaft auf Grund seiner unbestreitbaren Praxis berechtigt glaubt.

Ein Beispiel. Ein Seelenführer hat an sich und andern die Erfahrung gemacht, daß das Alpha und Omega im Vollkommenheitsstreben die Selbstüberwindung ist. Und zwar bemißt er den Wert der Selbstüberwindung nach dem Grad der Anstrengung, des Opfers, das sie

kostet. Sein Leitspruch ist aus der Nachfolge Christi: Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris. Mit diesem Leitgedanken erzielt er bei sich und bei andern die schönsten Erfolge. Trifft er nun eine Theorie der Vollkommenheit, die nicht mit diesem Satz beginnt und schließt, so wird er geneigt sein, sie von vornherein als »nicht zugkräftig« oder »schwächlich« abzulehnen. Er wird höchstens zugeben, daß es wohl verschiedene Wege im geistlichen Leben gebe, aber er wolle sich von seinem erprobten nicht abbringen lassen.

Ein anderer findet, daß alles darauf ankomme, den Geist der Liturgie in sich aufzunehmen. Die Liturgie bewahre vor Subjektivismus, sie lehre das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, lehre überall das rechte Maß finden und führe direkt an die Quelle der Gnaden. Alles übrige seien »Mittelchen«, die man vielleicht nicht geradezu tadeln könne, die zwar neben der Liturgie geduldet werden, in keinem Fall aber die heiligende Wirkung der Liturgie ersetzen könnten. Eine Theorie der Vollkommenheit, die nicht auf der Liturgie aufbaut und in ihr gipfelt, erscheint ihm wie ein Konglomerat menschlicher Zufälligkeiten, wie eine Psychologie, die keine Seele anerkennt.

Der Praktiker ist in der Praxis sogar weitherziger als in der Theorie. In der Praxis gibt er zu, daß es »verschiedene Wege« zur Vollkommenheit gebe, in der Theorie glaubt er aber doch an eine einzige kurze Formel, und zwar an seine.

Nun läßt sich die aszetische Theologie ebensowenig wie die andern theologischen Disziplinen, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht, auf eine kurze Formel bringen, es sei denn eine so allgemeine und abstrakte, daß sie kaum mehr einen Inhalt hat. Die Vollkommenheit besteht in der Liebe Gottes. Das ist die kurze Formel der Aszetik. Aber damit ist inhaltlich recht wenig gesagt. Welches die Betätigung dieser Liebe ist und wie man zu ihr

gelangt, dafür gibt es keine kurze Formel mehr. Dafür heißt es in mühsamer wissenschaftlicher Kleinarbeit alles das zusammentragen, was die Kirche über die Vollkommenheit und über das Streben danach gelehrt hat, was die Heiligen getan und gelehrt haben, und erst dann, wenn wir das alles wissen, dann mag jeder für die Praxis die ganze bunte Fülle der Möglichkeiten auf eine ihm zusagende kurze Formel zu bringen suchen. Der eine wird alles unter dem Gesichtspunkt der Nachfolge Christi betrachten, der andere zieht vor, die Erfüllung des göttlichen Willens zum Leitmotiv zu machen, wieder ein anderer die größere Ehre Gottes oder die Freundschaft mit Christus oder den Kult, einem andern endlich geht »die Liebe über alles«. Wenn diese kurze Formel die Fülle des Gegebenen umfaßt, dann ist sie lebenspendend; andernfalls ist sie ein Verzichten auf den Reichtum Christi und der Kirche um einer Lieblingsidee willen.

Solche kürzere oder längere Formeln für das Vollkommenheitsstreben sind die Ordensregeln, aber auch so manche »Anleitung zur Vollkommenheit« aus alter und neuer Zeit. Die aszetische Theologie braucht solche Dokumente als Traditionszeugen, als Material für die Erkenntnis der christlichen Vollkommenheit, die nur eine einzige sein kann, und des Weges dazu, der dem Wesen nach auch nur einer sein kann. Sie wird solche Dokumente um so höher bewerten, je größer die Autorität ihrer Verfasser ist, sei es wegen ihrer Heiligkeit oder ihrer Stellung, je näher sie dem kirchlichen Lehramt stehen, je mehr Tradition sie in sich verkörpern.

Die aszetische Theologie muß also, bevor sie auf die Praxis des geistlichen Lebens eingeht, recht eigentlich positive Theologie sein, d. h. beginnen mit einer Sichtung des Gegebenen, des theologischen Materials. Dieses theologische Material, mit dem sie ihr Vollkommenheitsgebäude aufbaut, wird sie in allererster Linie finden in der Hl. Schrift und in der Lehre der

Kirche. Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich jedoch, diesem positiven Teil einen spekulativen vorauszuschicken, in dem die Begriffe erläutert werden, die die Aszetik mit der Dogmatik gemeinsam hat oder aus ihr entlehnt.

Allgemeine Aszetik

Spekulativer oder theoretischer Teil:

Das Ziel des Menschen. Glorie und heiligmachende Gnade.

Das letzte Ziel des Menschen ist die ewige Glückseligkeit, oder auch, da diese durch die Visio beatifica erreicht wird, die beseligende Anschauung Gottes (finis quo ultimus).

Diese beseligende Anschauung Gottes wird nicht allen in gleichem Maß zuteil, und zwar richtet sich der Grad der Visio beatifica nach den Verdiensten, die der Mensch im Leben erworben hat.[1])

Das Lumen gloriae, das den Menschen zur Visio beatifica befähigt, ist wurzelhaft mit der heiligmachenden Gnade gegeben.[2]) Daher wird durch alles, wodurch im Leben die heiligmachende Gnade vermehrt wird, in demselben Verhältnis die Visio beatifica vermehrt.[3])

Nach dem Grundsatz: die Vollkommenheit eines Dinges besteht darin, daß es seinen Zweck erreicht,[4])

[1]) Eugen IV. Decr. pro Graec.: intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. DBU 693.

[2]) S. Th. I-III, 3 ad 2: secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur. — II-III 24, 3 ad 2: gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.

[3]) Trid. Sess. 6 can. 32: S. q. d. hominis iustificati bona opera . . . non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem atque etiam gloriae augmentum: A. s. DBU 842 cf. 803.

[4]) S. Th. I 103, 1: Ultima perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis.

besteht die Vollkommenheit des Menschen darin, daß er die ewige Seligkeit erreicht. Das ist seine Vollkommenheit schlechthin. Je höher und je besser er diesen Zweck erreicht, desto vollkommener wird er sein. Da nun die Erreichung eines höheren Grades von Seligkeit durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade bewirkt wird, so ist der Mensch um so vollkommener, je größer der Grad seiner heiligmachenden Gnade ist.

In der Stärke oder Quantität der heiligmachenden Gnade besteht also die Vollkommenheit des Menschen. Man kann sie als die ontologische Vollkommenheit bezeichnen. Die Tätigkeit des Vervollkommnens besteht dann in der Tätigkeit, durch die die heiligmachende Gnade vermehrt wird. Nun ist zwar die Causa efficiens dieser Vermehrung Gott; aber Gott hat sie an zweierlei geknüpft: an den Empfang der Sakramente und an die verdienstlichen Handlungen oder guten Werke des Menschen.

Diese Tätigkeit des Vervollkommnens kann man nun selbst wiederum als Vollkommenheit bezeichnen; das tun wir sogar im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Die Tätigkeit und die Fähigkeit dazu kann man moralische Vollkommenheit nennen.

I. Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

1. Das Verdienst.

Unter Verdienst versteht man zunächst das gute Werk an sich, das Opus mercede dignum, dann aber auch die Wirkung, die dieses gute Werk hervorbringt. Diese Wirkung kann von zwei Seiten her betrachtet werden: von der juridischen, dann ist sie der Anspruch auf die Belohnung, die Glorie; daher hat das Verdienst seinen Namen — und von der ontologischen, dann ist sie

der Zuwachs an heiligmachender Gnade, durch die die Glorie bereits wurzelhaft gegeben ist. Wenn wir also untersuchen wollen, was erfordert sei, damit der Mensch verdienstlich handle, so brauchen wir nur zu untersuchen, wie eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade zustande kommt.[1])

Grunderfordernis für jedes verdienstliche Handeln ist, daß der Mensch die heiligmachende Gnade bereits besitzt. Nur so kann sie vermehrt werden.

Der Grad der Vermehrung hängt von zwei Erfordernissen ab: von der Quantität der bereits vorhandenen heiligmachenden Gnade und von der moralischen Güte des Aktes.[2])

a) Die übernatürliche Quantität des Aktes hängt ab von der übernatürlichen Quantität des handelnden Prinzips, denn agere sequitur esse. Nun aber verhält sich die heiligmachende Gnade zum handelnden Subjekt nach Art eines Formprinzips. Also hängt von ihrer Quantität die Quantität des Aktes ab.

b) Gleichzeitig hängt aber die Verdienstlichkeit des Aktes ab von seiner moralischen Güte, d. h. von seiner Bezogenheit auf das letzte Ziel. Vollkommen verdienstlich ist er dann, wenn er vollkommen auf das letzte Ziel bezogen ist, das heißt, wenn Gott das einzige Mo-

---

[1]) I-II 114, 8: Augmentum gratiae cadit sub merito condigni. — Trid. Sess. 6 can. 24: S. q. d. iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non etiam ipsius augendae causam: A. s. DBU 834.

[2]) I-II 114, 4: Humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. — I 95, 4: Quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiae; et talis quantitas respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex maiore charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis . . . (quae) quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

tiv ist. Je mehr andere Motive beigemischt sind, die mit Gott in keinem Zusammenhang stehen, desto mehr läßt die übernatürliche Intensität des Aktes nach, und damit seine Verdienstlichkeit.

Dabei soll einstweilen noch nicht auf die Frage eingegangen werden, ob dieses Minus, das die Verdienstlichkeit des Aktes herabsetzt, notwendig in einer läßlichen Sünde besteht, also in einer Privatio, oder ob es auch in einer bloßen Carentia bestehen kann, indem der Akt nicht die höchste Intensität erreicht.

2. Die Sakramente.

In diesem Zusammenhang betrachten wir die Sakramente nicht insofern sie die Prima gratia verleihen, sondern insofern sie die Gnade vermehren. Daß alle Sakramente die heiligmachende Gnade entweder verleihen oder vermehren, ist Glaubenslehre.[1]) Außer dieser Vermehrung der heiligmachenden Gnade verleihen sie aber auch bestimmte Hilfsgnaden, ihrem spezifischen Zweck entsprechend, d. h. sie schaffen (nach der älteren Auffassung) im Menschen eine übernatürliche Disposition zu einem bestimmten Zweck nach Art der Habitus virtutum,[2]) nach der neueren wenigstens ein Anrecht auf die spezifischen Hilfsgnaden.

[1]) Conc. Flor. Decr. p. Armen.: Haec vero nostra (sc. novae legis septem sacramenta) et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. DBU 695. — Ebd.: Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum (sc. euchar.) in sumentibus digne gratia augeatur. DBU 698. — Trid. Sess. 7 can. 7: S. q. d. non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et in omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi ea rite suscipiant, sed aliquando et aliquibus: A. s. DBU 851.

[2]) S. Th. III 62, 2: Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana . . . Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem.

Daraus folgt, daß die Sakramente in gewisser Hinsicht einen zweifachen Einfluß haben auf die Verdienstlichkeit der menschlichen Akte. Erstens stärken sie die heiligmachende Gnade, von deren Quantität die Verdienstlichkeit des Aktes abhängt, und zweitens befördern sie das leichtere und richtigere Zustandekommen der ihnen entsprechenden Akte, mithin ihre moralische Güte und dadurch ihre Verdienstlichkeit. Der Empfang der Sakramente gehört also nicht nur zur ontologischen Vervollkommnung des Menschen, sondern auch zur moralischen.

3. Einflüsse auf die moralische Güte des Aktes.

Die Schwierigkeit des Aktes. Ein Akt kann in zweifacher Hinsicht schwierig sein: Die Schwierigkeit kann bestehen in der Größe des Objektes, der Schwierigkeit der Aufgabe. Diese erhöht die moralische Güte des Aktes und damit seine Verdienstlichkeit. Das ganze Vermögen den Armen schenken ist größer und in sich schwieriger und darum verdienstlicher als wenn man nur das halbe verschenkt. Die Schwierigkeit kann aber auch in dem innern Widerstand bestehen, der sich dem Akt entgegensetzt. Dieser innere Widerstand kann nur von einem wie immer gearteten moralischen Defekt herkommen. Wird dieser Widerstand nicht vollständig überwunden, so leidet darunter die Intensität des Aktes und damit seine Verdienstlichkeit.[1])

Es ist also schlechthin unrichtig, wenn man meint:

[1]) I-II 114, 4 ad 2: Opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter, uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima . . . Alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit, et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur.

je größer die subjektive Schwierigkeit bei einem Werk, desto größer das Verdienst, und je kleiner die subjektive Schwierigkeit, desto kleiner das Verdienst. Manche scheinen das zu meinen, wenn sie ohne Unterschied immer den Satz der Nachfolge Christi wiederholen: Um so viel wirst du fortschreiten, als du dir selbst Gewalt antust.[1]) Aber auch das Umgekehrte wäre schlechthin unrichtig, als ob das Werk um so verdienstlicher wäre, je geringer die subjektive Schwierigkeit ist. Es kommt vielmehr darauf an, wo die subjektive Schwierigkeit sitzt; sitzt sie im Willen, dann kommt das Werk nicht richtig zustande und ist weniger verdienstlich; sitzt sie dagegen z. B. im Gefühl, so ist eben die Aufgabe größer: es muß nicht nur ein großes Werk getan werden, sondern dabei auch noch der Widerstand des Gefühls überwunden werden. Die Selbstüberwindung kann eben selbst ein verdienstliches Werk sein. Immerhin sind allzu große gefühlsmäßige Widerstände ein Zeichen, daß in dem Menschen noch manches ungeordnet ist, und meistens wird die Willensleistung dementsprechend schwächer ausfallen.

Das Maß oder die Intensität der helfenden Gnade ist daher auf die Verdienstlichkeit des Aktes direkt ohne Einfluß; tatsächlich aber wird der Akt verdienstlicher ausfallen, wenn mehr helfende Gnade zu Gebote steht, und daher wird der Mensch, um möglichst verdienstlich handeln zu können, sich einen möglichst großen Beistand der helfenden Gnade sichern müssen, was hauptsächlich durch Gebet und Sakramentenempfang geschieht.

Habitus acquisitus. Theoretisch kann der von der Gnade getragene freie Wille jeden beliebigen Akt zustandebringen. Da jedoch der freie Wille sehr vielen schwächenden Einflüssen unterliegt, wird er in vielen

[1]) Im. Christi I 25.

Fällen nur dann moralisch gut handeln, wenn er in Bezug auf den betreffenden Gegenstand eine gewisse Fertigkeit, eine Übung besitzt, durch die diese schwächenden Einflüsse zurückgedrängt werden, und das Handeln wird um so besser gelingen, je größer diese Fertigkeit ist. Die Erwerbung, Vermehrung oder Verminderung dieser moralischen Fertigkeiten oder Tugenden ist von solcher Bedeutung, daß in gewissem Sinn die moralische Vollkommenheit des Menschen nach ihnen gemessen werden kann.

II. Habitus acquisitus.

1. Wesen, Wachstum und Verminderung.

Unter Habitus versteht man die bleibende Eigenschaft oder Form einer Fähigkeit oder eines Tätigkeitsprinzips,[1]) eine Disposition hinsichtlich der Tätigkeit.[2]) Ein solcher Habitus ist die Fertigkeit des Schreibens. Sie ist physisch vorhanden, nicht nur gedacht, und ist bleibend vorhanden, denn sie besteht auch ohne den Akt, d. h. wenn gerade nicht geschrieben wird. Damit, daß der Habitus physisch vorhanden ist, wird aber nicht gesagt, daß er ein Unum per se bilden müsse. Die Fertigkeit des Schreibens besteht aus verschiedenen Teilfertigkeiten motorischer, optischer, geistiger Art, von denen einzelne auch zu anderen Fertigkeiten, z. B. der des Lesens, gehören können. Der Habitus ist ein Unum in Hinsicht auf den Akt oder den Gegenstand (specifi-

[1]) II-II 171, 2: Habitus est forma permanens.
[2]) I-II 49, 1: Habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud. — Art. 3: Omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

catur ab actu), aber entitativ, als Qualität, kann er mehrere Fähigkeiten affizieren.[1])

Die Alten haben großen Wert darauf gelegt, die einzelnen Habitus scharf logisch voneinander zu scheiden und jedem seinen Sitz in bestimmten menschlichen Fähigkeiten anzuweisen. Für die Aszetik ist das von untergeordneter Bedeutung. Das handelnde Subjekt ist der ganze Mensch. Er wird von seinen guten oder schlechten habituellen Dispositionen im Handeln beeinflußt; wo er sie hat, ist nicht so wichtig. Einen großen Einfluß, vielleicht den größten, haben jedenfalls die durch Assoziation oder sonstwie im Verstand bewirkten Dispositionen, die im rechten Augenblick das rechte Motiv zum Handeln erscheinen lassen. Wir werden später sehen, daß ein zugkräftiges Motiv unter Umständen eine sozusagen technische Fertigkeit ersetzen kann, niemals aber diese das Motiv. Es steht nichts im Wege, diese Disposition oder Inklination, im rechten Augenblick das entsprechende Einzel- oder Gesamtmotiv zu produzieren, als Habitus zu bezeichnen.

Jede Tugend ist somit ein Habitus, eine Fertigkeit, die den Menschen zu bestimmten heilsdienlichen Akten disponiert: zum Gebet, zu Werken der Nächstenliebe, zur Feindesliebe, zum Gehorsam usw., ähnlich wie der Mensch durch zahlreiche derartige Fertigkeiten zu den natürlichen Akten disponiert wird: Die Fertigkeit oder Kunst des Schreibens, des Lesens, des Bergsteigens, der Kindererziehung, der Vermögensverwaltung.

Jeder solche Habitus, also auch jede Tugend, kann erworben, vermehrt oder vermindert werden. Erworben und vermehrt wird er durch die entsprechenden Akte,

[1]) I-II 56, 2: Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. Resp. . . potest esse aliquid in duobus vel pluribus non ex aequo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modnm dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et sic quod una potentia accipit ab alia.

vermindert und verloren durch den Nichtgebrauch oder die entgegengesetzten Akte.

In Wirklichkeit wird nicht jeder einzelne Akt sogleich die Fertigkeit erhöhen, sondern es wird einer gewissen Anhäufung von Akten bedürfen, bis die Fertigkeit tatsächlich erhöht wird. Doch kann man sagen, daß jeder einzelne Akt wenigstens dispositiv zur Verstärkung des Habitus beiträgt.[1])

Der Habitus ist nicht die adäquate Ursache für das Zustandekommen des Aktes, noch auch für dessen Intensität. Die eigentliche Ursache ist der freie Wille des Menschen. Der Mensch, der den Habitus von der Stärke 10 besitzt, kann einen Akt von der Stärke 2 oder 5 setzen, oder auch den entgegengesetzten Akt von der Stärke — 1 oder — 5.[2]) Dennoch ist der Habitus für das tatsächliche Zustandekommen des Aktes unter Umständen von größter Wichtigkeit. Theoretisch ist es zum Besteigen eines Berges nicht notwendig, daß man sich touristische Fertigkeiten erworben hat: man muß nur so lange steigen, bis man oben ist; dazu genügt der Wille. In Wirklichkeit wird aber einer, der die touristische Fertigkeit nicht besitzt, sobald es sich um einen schwierigeren Berg handelt, sein Ziel nicht erreichen, weil er trotz seines ernsten Willens nicht die entsprechenden Mittel anwenden und die Hindernisse vermeiden wird.

Trotz dieser Wichtigkeit des Habitus bleibt aber der Wille in der angegebenen Weise unabhängig. Nur dadurch ist auch die Möglichkeit gegeben, einen neuen

[1]) II-II 24, 6: In generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam ad actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

[2]) I-II 53, 3: Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus; vgl. I-II 71, 4.

Habitus zu erwerben, einen vorhandenen zu zerstören und den entgegengesetzten aufzurichten.

Die Wichtigkeit des Habitus hängt von der Natur des Gegenstandes ab. Je komplizierter eine Aufgabe ist, desto wichtiger ist der Habitus, weil die Aufmerksamkeit des Menschen beschränkt ist und er daher eine komplizierte Aufgabe nur dann verrichten kann, wenn möglichst viele Teile gleichsam mechanisch, d. h. ohne bewußten Impuls und ohne Hindernisse verrichtet werden können. Das ist auch auf moralischem Gebiet der Fall. Die ständige Beobachtung eines komplizierten Gesetzes, z. B. einer Ordensregel, fordert einen Habitus. Andere Aufgaben sind wieder derart, daß ein eigentlicher Habitus kaum erworben werden und daher auch nicht von Einfluß sein kann, z. B. der Eintritt ins Kloster.

Ebenso richtet sich das Wachstum des Habitus einigermaßen nach dem Gegenstand. Es geht nur theoretisch in infinitum. Gerade komplizierte Aufgaben werden, wenn der Habitus einmal besteht, diesen durch ständige Wiederholung nicht mehr merkbar wachsen machen. Wer einmal den Habitus des Schreibens erworben hat, wird darin nicht mehr wesentlich zunehmen, wenn er auch noch so oft seine Kunst ausübt. Manche Fertigkeiten verlangen, um wachsen zu können, daß die Akte sehr oft wiederholt werden, z. B. die Fähigkeit alles auf Gott zu beziehen. Andere, besonders Habitus mali, können schon durch ganz wenige Akte entstehen und wachsen, z. B. ein Habitus fornicandi.

2. Habitus acquisitus und Habitus infusus.

Aus der Glaubenslehre wissen wir, daß mit der Rechtfertigung zugleich Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossen werden, also die Habitus der theologischen Tugenden, und aus spekulativen Gründen postulieren die

meisten Theologen außerdem noch Habitus infusi entsprechend den einzelnen moralischen Tugenden. Auch diese Habitus infusi sind Habitus operativi, d. h. sie verleihen dem Menschen eine Disposition zu den ihnen entsprechenden Akten. Doch ist ihre Aufgabe eine völlig andere als die der Habitus aquisiti. Die Habitus aquisiti sind vitale Fähigkeiten, Eigenschaften des natürlichen Menschen, je nachdem gut (Friedfertigkeit), indifferent (Schreiben), oder schlecht (Streitsucht). Die Habitus infusi dagegen sind keine vitalen Fähigkeiten, sondern übernatürliche. Mit ihnen und der heiligmachenden Gnade ist der Mensch imstand (in actu primo) zum übernatürlichen Handeln. Ohne sie wären die Akte, die der Mensch mit seinen erworbenen Fähigkeiten setzt, wohl sittlich gut, aber nicht übernatürlich verdienstlich. In gewissem Sinn schaffen die Habitus infusi auch eine Leichtigkeit im Handeln; denn die Disposition zu einem Akt schafft eben die Leichtigkeit dazu. Aber die Disposition und damit die Leichtigkeit gehört der übernatürlichen Ordnung an. Sie überwindet nicht die vitalen Widerstände, die dem handelnden Menschen u. a. aus seinen Habitus mali erwachsen.

Die Habitus infusi wachsen mit der heiligmachenden Gnade im gleichen Verhältnis und durch die gleichen Ursachen wie diese. Freilich können die Habitus des Glaubens und der Hoffnung auch ohne die heiligmachende Gnade bestehen, da sie nur durch die ihnen spezifisch entgegengesetzten Akte ausgelöscht werden; aber in diesem Fall sind sie »tot«, d. h. unfruchtbar. Sie können ihre Akte zwar in die übernatürliche Ordnung erheben, aber nicht verdienstlich machen, während die vitale Leichtigkeit der Akte, die von dem entsprechenden Habitus acquisitus kommt, unvermindert fortbestehen kann.

Eine indirekte Einwirkung der Habitus infusi auf die Leichtigkeit des Handelns könnte man vielleicht insofern annehmen, als die helfende Gnade reichlicher

fließen wird, solang sie bestehen, und sogar in dem Maß reichlicher, als die heiligmachende Gnade und damit die Habitus infusi wachsen. Verschwinden die Habitus infusi, so vermindert sich die helfende Gnade, und damit werden auch die Habitus acquisiti alsbald zu verkümmern anfangen.

3. Verminderung der Verdienstlichkeit.

Die heiligmachende Gnade kann nur vermehrt oder ganz verloren, nicht aber vermindert werden. Auch durch läßliche Sünden wird sie nicht vermindert, wohl aber kann durch läßliche Sünden eine Disposition geschaffen werden, die den Verlust der heiligmachenden Gnade vorbereitet.[1]) Wird die heiligmachende Gnade nach einem Verlust wiedergewonnen, so wird sie in derselben Stärke eingegossen, die sie vor dem Verlust gehabt hat.[2])

Von einer Verminderung der Verdienstlichkeit kann also nur hinsichtlich des Aktes gesprochen werden, und zwar:

a) Rein negativ, wenn der Akt nicht das unter den gegebenen Umständen größte mögliche Gut zum Gegenstand hat. Wenn einer 1000 M. besitzt, kann er die ganze Summe den Armen geben; er kann aber auch nur 500 geben. Dann ist die Verdienstlichkeit des Aktes zwar geringer, als wenn er 1000 gegeben hätte,

[1]) II-II 24, 10: Unde consequens est, quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo; potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius; quae fit per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

[2]) Die Lehre von der Reviviscentia meritorum gründet sich auf die allgemeine Überzeugung, ist aber niemals von der Kirche ausdrücklich definiert worden. Vgl. aber Pius XI in der Jubiläumsbulle Infinita Dei 29. Mai 1924: Quicumque enim poenitendo Apostolicae Sedis salutaria iussa, Jubilaeo magno vertente, perficiunt, iidem, tum eam, quam peccando amiserant, meritorum donorumque copiam ex integro reparant ac recipiunt etc. DBU 2193.

wenn aber sonst nichts fehlt, so hat der Akt die volle ihm zukommende Verdienstlichkeit.

b) Privativ, wenn der Gegenstand zwar gut ist, aber der Akt die entsprechende Intensität oder die rechte Ordnung vermissen läßt. So könnte der, der die 1000 oder 500 den Armen gibt, dies neben der Absicht ein Liebeswerk zu verrichten, auch aus Eitelkeit tun. Auch dann ist es nicht eigentlich die läßliche Sünde der Eitelkeit, die die Verdienstlichkeit des Aktes schmälert, gleichsam als würde die Sünde vom Verdienst subtrahiert; sondern der Akt hat, insofern er ein Liebesakt sein soll, geringere Intensität, und ist daher weniger verdienstlich, und überdies begeht der Betreffende eine läßliche Sünde durch seine Eitelkeit. Doch kann man auch kurz sagen: die läßliche Sünde schmälert die Verdienstlichkeit des Aktes.[1])

Man kann nun die weitere Frage stellen, ob alles, was die Verdienstlichkeit des Aktes im privativen Sinn schmälert, läßliche Sünde sei, und dementsprechend, ob der Mensch (sub levi) verpflichtet sei, seine Akte stets auf das Vollkommenste, d. h. mit der möglichsten Intensität zu verrichten. Diese Frage ist zu bejahen; denn die läßliche Sünde besteht eben in der mangelhaften Zweckbezogenheit[2]); eine andere Ursache ist aber nicht denkbar, die die Intensität des Aktes beeinträchtigen könnte.

Anders ist es bei der rein negativen geringeren Verdienstlichkeit. Wenn einer den Armen 500 gibt, obwohl er 1000 geben könnte, so ist dabei keine In-

[1]) II-II 24, 8 ad 2: (Peccata venialia) non contrariantur habitui caritatis, sed actui; et ita non repugnant perfectioni viae, sed patriae, d. h. sie vermindern nicht die heiligmachende Gnade, wohl aber verhindern sie den größeren Zuwachs an Gnade und damit an Glorie. — III 79, 4 ad 1: Peccata venialia, etsi non contrariantur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus. — III 78, 1: per peccatum veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur.

[2]) inordinatio circa ea quae sunt ad finem II-II 24, 10.

ordinatio, durch die die Intensität des Aktes, mit dem er die 500 gibt, beeinträchtigt würde. Es besteht daher auch keinerlei Verpflichtung sub levi, etwas anderes zu tun. Auch wenn er die übrigen 500 zurückbehielte aus einem moralisch minder guten Grund, z. B. aus ungeordneter Liebe zu einem Menschen, dem er sie geben will, so würde er sich zwar durch diese ungeordnete Liebe läßlich versündigen, aber das hätte keinen Einfluß auf die Intensität des Aktes, mit dem er die ersten 500 den Armen gibt. So wenigstens in der Theorie.[1])

Ist demnach zur höchsten Intensität des Aktes und damit zu seiner vollen Verdienstlichkeit erfordert, daß nur die reine Gottesliebe das Motiv sei? Nein.[2]) Zur vollen Verdienstlicheit ist nur erfordert, daß der Akt auf Gott als auf das letzte Ziel bezogen ist.[3]) So ist z. B. einem Akt der Unterwürfigkeit oder des Gehorsams gegen Gott oder einen seiner Stellvertreter keinerlei Unvollkommenheit anhaftend, so daß er voll verdienstlich sein kann, auch ohne das Motiv der Liebe. Doch wird man annehmen können, da die Liebe die

[1]) Neueste Literatur aus diesem schwierigen und gegenwärtig sehr umstrittenen Gebiet: Revue Thomiste 33 (1928) 1-27 Richard O. P.: Le perfectiorisme et S. Thomas; 276-281 Kontroverse Richard-Ranwez; 388-411 Garrigou-Lagrange O. P.: La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits; Bull. Thom. 5 (1928) 393-398; Eph. Théol. Lovanien. 5 (1928) E. Ranwez: Péché véniel et imperfection; Scholastik 3 (1928) F. Hürth S. J.; ZAM 3 (1928) V. Cathrein S. J.: Unvollkommenheit und läßliche Sünde; 4 (1929) ders.

[2]) Clem. XI Prop. damn. (Quesnel 1713) n. 55: Deus non coronat nisi caritatem: qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit. DBU 1405; — n. 56: Deus non remunerat nisi caritatem: quoniam caritas sola Deum honorat. DBU 1406. — Innoc. XIII Prop. damn. (Fénélon 1699) n. 23: Purus amor ipse constituit totam vitam interiorem; et tunc evadit unicum principium et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati et meritorii sunt. DBU 1349.

[3]) II-II 2, 9: Actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. — II-II 104, 3: Sicut peccatum consistit in hoc, quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhaeret; ita meritum virtuosi actus consistit in hoc, quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhaeret sicut fini.

höchste Tugend ist, daß ihre Akte verdienstlicher sind als die der anderen Tugenden, daß also dasselbe Werk, z. B. eine Pflichterfüllung, aus Liebe zu Gott verrichtet verdienstvoller ist, als wenn man es aus Furcht vor der Sünde und Strafe tut, obwohl das Motiv der Furcht in suo genere nicht unvollkommen ist.

4. Das Motiv. Die gute Meinung oder rechte Absicht.

Es ist eine Streitfrage, ob es zur Verdienstlichkeit genügt, daß der Akt moralisch gut und der Mensch im Stand der Gnade ist, oder ob auch das Motiv des Aktes übernatürlich, d. h. aus dem Glauben genommen sein müsse.

Dabei sind einige Unterscheidungen zu machen. Moralisch gut ist in concreto jeder Akt, der nicht moralisch schlecht ist. Moralisch gut ist er nämlich dann, wenn er innerhalb der menschlichen Zielordnung gelegen ist. Also Essen, Trinken, Schlafen und Erholung, alles was zur Selbsterhaltung und Entfaltung des Menschen gehört, entspricht dem Ziel des Menschen, und ist daher moralisch gut, solang es nicht in einer Weise getan wird, die diesem Ziel nicht entspricht, also im Übermaß.

Diese Zielordnung ist die subjektive; denn für die moralische Güte des Aktes ist entscheidend, ob der Mensch ihn für gut oder schlecht hält, nicht dagegen, ob er der objektiven Zielordnung entspricht. Das gilt aber nur für den einzelnen Akt. Etwas anderes ist es, ob die Disharmonie zwischen objektiver und subjektiver Zielordnung zustandekommen kann ohne moralische Schuld des Menschen.

Dafür, daß der Akt (subjektiv) zielbezogen sei, ist nicht erfordert, daß diese Zielbezogenheit jedesmal aus-

drücklich ins Bewußtsein tritt. Denn die menschlichen Akte, auch die freien Willensakte, treten niemals isoliert auf, sondern sind immer Glieder von ganzen Reihen. Nur die ganze Reihe als solche muß bewußt zielbezogen sein; für den einzelnen freien Akt innerhalb der Reihe genügt es, daß er sich nicht ausdrücklich und bewußt aus der Reihe entfernt. So ist die Berufsarbeit, wenn sie als Pflicht erfaßt wird, ein für allemal zielbezogen und damit moralisch gut. Die einzelnen Akte brauchen nicht jedesmal von Neuem ausdrücklich auf das Ziel bezogen zu werden.

Kehren wir nun zu der Frage zurück, ob der Akt nur dann übernatürlich verdienstlich sei, wenn sein Motiv aus dem Glauben genommen ist. Da die Zielordnung des Menschen jetzt de facto die übernatürliche ist, so kann es keinen moralisch guten Akt geben, der sich aus dieser Zielordnung entfernt, wenigstens für den Gläubigen. Denn wenn der Gläubige ein gutes Werk tut, so tut er es doch zum allermindesten um eben ein gutes Werk zu tun, und das heißt in seiner Sprache ein verdienstliches Werk, ein Werk das Gott wohlgefällig ist, das irgendwie der Seele hinsichtlich der Glorie nützt. Wollte er dies nicht, so müßte er bei dem guten Werk geradezu die übernatürliche Zielbezogenheit ausschließen, sich also für diesen Fall außerhalb der übernatürlichen Ordnung stellen wollen, und das wäre dann kein gutes Werk mehr, sondern eine Sünde gegen die Hoffnung.[1])

[1]) Das fühlen auch diejenigen, die beweisen wollen, daß der justifizierte Gläubige verdienstlich handle, auch ohne ein wenigstens entferntes Motiv aus dem Glauben. So sagt J. Müllendorf S. J, ZKT 17 (1893) 498: »Wir selbst möchten allerdings diese praktische Wichtigkeit nicht zu hoch anschlagen. . . Es mag sein, daß christliche Seelen, die sich im Stande der Gnade zu erhalten bestrebt sind und die vielen Mittel gebrauchen, welche der Glaube uns dazu an die Hand gibt, vielleicht die längste Zeit hindurch kein gutes Werk verrichten, das nicht irgendwie, wenigstens entfernt, aus dem Glauben hervorgeht. Aber es kann doch auch anders sein. . .« Leider fügt M. nicht hinzu, wie?

Es scheint also praktisch vollständig ausgeschlossen zu sein, daß ein gläubiger Christ ein gutes Werk tue, ohne dabei wenigstens implicite und remote seine übernatürliche Zielbezogenheit anzuerkennen, also ein aus dem Glauben genommenes Motiv zu haben. Daher scheint die Frage, ob ein solcher Christ auch ohne jedes aus dem Glauben genommene Motiv verdienstlich handeln könne, eine Spitzfindigkeit zu sein, und ebenso die andere Frage, ob ein Mensch im Gnadenstand Akte setzen könne, die bloß natürlich gut wären. Anders ist es selbstverständlich bei dem nicht im Gnadenstand Befindlichen und beim Ungläubigen.

Wenn von geistlichen Lehrern die reine Absicht oder die »gute Meinung« als das Mittel empfohlen wird, das den menschlichen Handlungen die Verdienstlichkeit verleihe oder erhöhe, so muß man unterscheiden. Soll damit gesagt werden, daß die Verdienstlichkeit des Aktes in einer Hinsicht vom Motiv abhängt, so ist dem zuzustimmen. Soll gesagt werden, daß es notwendig sei, daß bei jedem einzelnen Akt die ganze Zielbezogenheit ins Bewußtsein eintrete, so ist das mit Vorbehalt aufzunehmen: wird dadurch die Intensität des Aktes größer, d. h. wird er besser verrichtet, dann ist die bewußte Zielbezogenheit von Nutzen; sonst aber nicht. Soll aber endlich gesagt werden, daß ein Akt erst dadurch verdienstlich werde, daß seine Zielbezogenheit ins Bewußtsein gerufen wird, also durch die Erweckung der »guten Meinung«, so ist das entschieden zu verneinen.

Dennoch kann die »gute Meinung« ein nützliches Hilfsmittel sein. Dadurch, daß man sich gewöhnt, sich häufig die ganze übernatürliche Zielbezogenheit des Lebens und der einzelnen Akte ins Bewußtsein zu rufen, verstärkt man die so wichtigen Habitus acquisiti, die uns zur rechten Zeit die rechten Motive zum Handeln vorführen. So hat die Erweckung der »guten Meinung«

einen zweifachen Wert: Sie ist ein Gebet, das wie jedes Gebet absoluten Wert hat, und sie trägt bei zur Verinnerlichung, und wirkt so indirekt auf das Zustandekommen verdienstlicher Akte. Nur können diese Vorteile auch auf andere Weise, z. B. durch die Betrachtung, erreicht werden.

5. Die aktuelle Gnade. Wirkungsweise und Verteilung.

Die aktuellen Gnaden zerfallen in äußere und innere. Äußere Gnaden sind z. B. die Ermahnung eines Obern oder ein aufrüttelndes Leiden. Die inneren sind im Verstand und Willen, und zwar bezeichnen die Theologen den vitalen Verstandes- und Willensakt selbst als Gratia actualis. Sie ist also der unter dem Einfluß Gottes stehende heilsdienliche Akt.

Dieser Einfluß Gottes macht sich auf doppelte Weise geltend: vorbereitend (Gratia excitans) und helfend (Gratia adiuvans). Der vorbereitende Einfluß besteht in einer unfreiwilligen Bewegung des Verstandes oder des Willens (Actus indeliberati), der helfende bezieht sich auf den eigentlichen Actus humanus (Actus deliberatus). Die Rolle des vorbereitenden Einflusses, der Gratia excitans, kann aber auch ein Actus deliberatus hinsichtlich des folgenden Actus deliberatus übernehmen.

Die nähere Untersuchung über die Art und Weise, wie sich das Zusammenwirken zwischen göttlichem Einfluß und freiem Willen gestaltet, gehört nicht in die Aszetik, sondern in die Dogmatik, ebenso die Frage nach der Notwendigkeit der Gnade im einzelnen. Aufgabe der Aszetik ist vielmehr, zu untersuchen, auf welche Weise sich der Mensch ein möglichst hohes Maß von Gratia actualis sichern kann.

Der Mensch, der im Stand der heiligmachenden

Gnade ist, kann die Vermehrung der Gratia habitualis im strengen Sinn (de condigno) verdienen, nicht aber die Verleihung der wirksamen Gnade (Gratia efficax). Die Zuteilung der wirksamen Gnade hängt von dem freien Willen Gottes ab; doch ist dieser freie Wille Gottes nicht eine Willkür, die sich jeder Berechnung entzieht. Es gibt Bedingungen, an die Gott die Zuteilung der Gnaden geknüpft hat, und zwar vornehmlich drei: die Verdienste anderer, die Mitwirkung mit den bereits erhaltenen Gnaden, und hauptsächlich das Gebet. Doch kann Gott auch ohne daß irgend eine derartige Bedingung erfüllt ist, Hilfsgnaden austeilen, und er tut es auch sicherlich zuweilen (Bekehrung des hl. Paulus).

a) Daß in der Heilsökonomie des einzelnen sehr vieles von den Verdiensten anderer abhängt, ist klar. Namentlich sind es die für die Vollkommenheit so überaus wichtigen Gratiae externae: gute Erziehung, Zusammentreffen und Umgang mit Vollkommenen, Lebensverhältnisse, die ein Streben nach Vollkommenheit erleichtern usw. Man denke nur, wie viele Gratiae externae durch das heilige Leben eines Ordensstifters gewonnen worden sind, nämlich eben die Gründung und weise Einrichtung des Ordens, der dann jahrhundertelang vielleicht Tausenden Weg zur Vollkommenheit wird.

b) Die Mitwirkung mit den bereits erhaltenen Gnaden, und zwar sowohl den inneren als den äußeren Gnaden. Doch darf man sich dabei keine gleichsam mechanische Folgerichtigkeit vorstellen, als ob jeder gute Akt sofort eine Steigerung der Hilfsgnaden nach sich zöge und jeder Fehler oder jede Unvollkommenheit sofort eine Verminderung. Im allgemeinen dürfte Gott hier sozusagen geduldiger sein, als wir gewöhnlich anzunehmen geneigt sind. Außerdem stehen ihm stets mehrere Gnadenwege zur Verfügung, so daß z. B. einer, der die Gnade des Ordensberufes verscherzt hat, wenn

auch nicht ohne eigene Schuld, dennoch keineswegs die Hoffnung aufzugeben braucht, zu hoher Vollkommenheit zu gelangen.

c) Das Gebet ist von unfehlbarer Wirkung hinsichtlich der Erlangung von Gnaden im allgemeinen, wenn auch nicht in Bezug auf bestimmte Gnaden, z. B. für einen bestimmten heroischen Tugendakt. Doch scheint es, daß Gott die Erteilung bestimmter Gnaden an bestimmte Gebete oder Andachten geknüpft hat, so nach der allgemeinen Meinung die Gnade des Ordensberufes an das Gebet zu Maria, die Gnade der endlichen Beharrlichkeit an die Andacht zur Mutter Gottes und zum hlst. Herzen Jesu usw.

Die angeführten Mittel zur Erlangung der Gnade lassen sich nicht isolieren. Es wäre eine müßige Frage, was mit einem geschieht, der die erhaltenen Gnaden wenig benützt, aber dafür viel um Gnade betet, schon deshalb, weil das Gebet um Gnade selbst eine Mitwirkung mit der Gnade ist.

6. Die Gnadenführung Gottes.

In aszetischen Schriften ist häufig die Rede von »inneren Einsprechungen Gottes« und von einer »Leitung des Hl. Geistes«. Darunter können mystische Vorgänge verstanden sein (mystisch im weiteren Sinn), also Aufträge oder Befehle Gottes in Form einer besonderen Offenbarung. Meistens wird man diese Ausdrücke nicht im mystischen Sinn zu nehmen haben. Innere Einsprechungen sind nichts anderes als ein bildlicher Ausdruck für die Gratia actualis, besonders insofern sie in einer Erleuchtung des Verstandes besteht. Die Leitung des Hl. Geistes ist aber nichts anderes als die Vorsehung Gottes in Bezug auf die Gnadenökonomie oder das Vollkommenheitsstreben des einzelnen. Diese Vorsehung umfaßt alles, Natürliches und Übernatürliches, Gratiae internae und externae, hat aber, da die jetzige Ordnung die übernatürliche ist, immer nur ein übernatürliches Ziel, die Glorie des einzelnen. Sie äußert sich in dem Zusammenwirken aller dieser Elemente nach dem Ziel hin.

Für den Ordensmann besteht also die Leitung des Hl. Geistes hauptsächlich in seiner Ordensregel, die eine Gratia externa ist; für den Priester in den Pflichten seines Standes und der Standesgnade, die ihm dazu gegeben wird; für alle in den Antrieben und Ratschlägen, die die Kirche durch ihre Organe an sie ergehen läßt. Ferner in der Klugheit, die Gott ihnen verleiht, um unter den möglichen Mitteln zur Vollkommenheit die für sie passenden auszuwählen. Eine eigene Leitung durch den Hl. Geist, die von der Summe der Gratiae internae und externae, wie sie von der Vorsehung angeordnet werden, verschieden wäre, kann man nicht annehmen.

Dies gilt auch für den, dem die Gnade der eingegossenen Beschauung zuteil geworden ist. Die eingegossene Beschauung vermittelt eine neue Erkenntnisart, aber keine andern Erkenntnisinhalte als der Glaube. Es werden durch sie keine Aufträge oder Weisungen Gottes vermittelt. Nur wenn wirkliche, in Form von Offenbarungen gegebene Aufträge Gottes vorlägen, könnte von einer besonderen Leitung des Hl. Geistes gesprochen werden, wobei aber noch zu berücksichtigen wäre, daß eine solche Leitung die durch die gewöhnliche Vorsehung gegebene nur ergänzen, nicht aber ihr widersprechen könnte.

In diesem Zusammenhang könnte man fragen, ob die Gnadenführung Gottes, wenn wir von diesem letzten ganz außergewöhnlichen Fall absehen, die natürliche Kausalität durchbricht? Oder anders ausgedrückt: ob die Gratia actualis den psychologischen Ablauf der inneren Vorgänge verändert? Daß Gott dazu die Macht

hat, darüber kann kein Zweifel sein. Daß er es niemals tut, läßt sich nicht beweisen. Aber auch das Gegenteil kaum jemals in einem einzelnen Fall. Der psychologische Ablauf der inneren Vorgänge ist derart subtil und verschlungen, daß es niemals gelingen wird, ihn so in Gesetze einzufangen, daß ein Durchbrechen der natürlichen Kausalität im Einzelfall mit Sicherheit feststellbar würde. Auch dann nicht, wenn man, wie etwa bei einer auffallenden Bekehrung, das Wirken der Gnade mit Händen greifen zu können glaubt. Sicher ist die Gnade dabei wirksam; aber es kann dabei ähnlich zugehen wie bei der Erhörung des Gebets. Ein Bauer betet um Regen; der Regen kommt wirklich. Sein Gebet ist erhört worden, und zwar wirklich, es ist kein Zufall. Aber es braucht kein Wunder zu sein, kein Durchbrechen der Naturgesetze. Die Naturgesetze sind von der Vorsehung von allem Anfang an so geordnet worden, daß zu der Zeit und an dem Ort Regen fallen muß, und bei dieser Anordnung von allem Anfang an ist das Gebet des Bauern miteinbezogen worden. So ist auch die auffallende Bekehrung durch ein vielleicht ganz erstaunliches Zusammentreffen äußerer und auch innerer Umstände bewirkt worden; man kann die Gnadenführung »mit Händen greifen«, und doch muß kein Durchbrechen eines Naturgesetzes vorliegen. Ist es schon in der materiellen Welt, deren Gesetze uns doch viel besser bekannt sind als die der geistigen, nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen möglich, ein Durchbrechen dieser Gesetze mit Sicherheit zu konstatieren, so dürfte das bei inneren, seelischen Vorgängen noch viel seltener der Fall sein. Die Gratiae externae, und von den inneren die Gratia excitans, die in Actus indeliberati besteht, können sehr wohl »zweite Ursachen« (Causae secundae) sein, die von der Vorsehung zu einem bestimmten Zweck gelenkt werden; dadurch verlieren sie nicht den Charakter wahrer Gnaden. Die Actus deliberati, also die Erleuchtung des Verstandes und die Bewegung des Willens aber können sich in der Weise vollziehen, wie der freie Wille selbst in das Naturgeschehen eingreift: dirigierend, umschaltend, ohne Kausalitätsreihen zu durchbrechen, ohne neue Energie einzuführen. Es ist dabei nirgends eine Causa ohne Effectus und nirgends ein Effectus ohne Causa.

Auf die Frage: Verändert die Gratia actualis den psychologischen Ablauf der inneren Vorgänge? Ist also zu antworten: Sie verändert ihn nicht notwendig in dem Sinn, daß sie fremde psychische Elemente einführte, aber so, daß aus den vorhandenen Möglichkeiten ein Effekt resultiert, der sich ohne Einwirken der Gratia actualis nicht ergeben hätte.

Zusammenfassung.

Die christliche Vollkommenheit (moralische Vollkommenheit, als Weg betrachtet) besteht in der Anwendung der Mittel (im weitesten Sinn), die zu einer möglichsten Vermehrung der heiligmachenden Gnade und damit der Glorie dienen. Zu diesen Mitteln gehört die Schaffung und Vermehrung der habituellen Dispositionen (Tugenden), die Entfernung der Fehler und Unordnungen bei den einzelnen Akten, sowie der Quellen dieser Unordnungen, also der schlechten habituellen Dispositionen, und endlich die Bereitstellung der Hilfsgnaden, soweit der Mensch auf diese von Einfluß ist.

Damit ist von vornherein die Meinung ausgeschaltet, als ob dieses Vollkommenheitsstreben, die Aszese, irgend eine rein menschlich-natürliche Anstrengung besage. Der Anfang der Aszese ist die Gnade, ihr Ziel ist die Gnade, und ihre Mittel sind Gnadenmittel. Das ganze Geschäft der Vervollkommnung

spielt sich in der Gnadenordnung ab. Nur besteht es nicht in einem Ablauf von Gnadenreihen, bei dem der Mensch sich passiv zu verhalten hätte. Der freie Wille des Menschen hat in diesem Geschäft ebenso seine entscheidende Rolle wie die Gnade. Daß uns dieses Zusammenwirken von freiem Willen und Gnade letztlich immer ein Geheimnis bleiben wird, darf uns, ebenso wie von der praktischen Betätigung, von der theologischen Forschung nicht abhalten.

Es könnte scheinen, als ob diese Lehre von der christlichen Vollkommenheit den Lohngedanken in den Mittelpunkt stelle. Das ganze Vollkommenheitsstreben geht ja nur darauf aus, die ewige Belohnung des Menschen zu erhöhen. Freilich ist dies ein übernatürlicher Lohn, aber es bleibt immer ein Lohn. — Diese Auffassung ist vollkommen richtig, nur darf dabei nicht übersehen werden, daß dieser Lohn, um dessentwillen alles geschieht, Gott selbst ist. Schon die Gnade im Erdenleben ist die Teilnahme an der göttlichen Natur. Durch ihr Wachstum wird diese Teilnahme enger. Die Glorie endlich ist der Genuß Gottes. Diese Teilnahme an Gott und diesen Genuß Gottes, kurz die Vereinigung mit Gott so innig zu gestalten, wie dies dem Menschen nur immer möglich ist, das ist ein Ziel, für das der Ausdruck Lohn nur im allererhabensten, keineswegs aber in irgend einem geringschätzigen Sinn paßt.

Aus der ganzen Betrachtung ergibt sich aber auch, wie vollständig verschieden das christliche Vollkommenheitsstreben in Ziel und Mitteln ist von einer bloß natürlichen, ethischen Vollkommenheit, die ihr Ziel in einer möglichst naturgemäßen, harmonischen Ausgestaltung der natürlichen Eigenschaften des Menschen hätte.

Positiver Teil:

Das theologische Material. I. Die Heilige Schrift.

Die Heilige Schrift kommt für die aszetische Theologie unter verschiedenen Rücksichten als Quelle in Betracht. Sie ist:

1. Das älteste Dokument für die Zustände im Urchristentum, und daher auch für den Anfang der Geschichte der Aszese. Wir haben hier die ersten Nachrichten über den christlichen Gottesdienst und die Teilnahme daran, über die christliche Liebestätigkeit, über das Fasten und die Jungfräulichkeit, über das Hereinragen jüdischer Bräuche und deren allmähliches Verschwinden, über die ersten aszetischen Häresien (1 Tim 4. 3).

2. Die in den erzählenden Teilen der Heiligen Schrift niedergelegten Tugendbeispiele haben mehr als irgend welche andere formgebend auf die christliche Aszese gewirkt. Die »aszetische« Gestalt Johannes des Täufers, die Aussendung der Apostel ohne Gold und Reisetasche, die tätige Martha und die beschauliche Maria, der fromme »Kommunismus« der Gemeinde zu Jerusalem und die Liebestätigkeit der Tabitha (Apg. 9, 36), das alles hat später immer wieder dem Verhalten der Christen die Richtung gegeben. Besonders aber war es das Beispiel des Heilands selbst, der, obwohl Gott, sich selbst erniedrigte, in Nazareth ein verborgenes Leben führte, der nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte. Er fastet vierzig Tage lang, er betet ganze Nächte hindurch, er nimmt die Sünder auf und ißt mit ihnen, er ist im Leiden die Geduld und Sanftmut selbst,

und ist nur darauf bedacht den Willen des Vaters zu tun. Diese Beispiele hätten allein genügt, dem christlichen Vollkommenheitsstreben sein Gepräge zu geben.

3. Für die Aszetik als theologische Wissenschaft kommt aber die Heilige Schrift vor allem als Quelle der Offenbarung, als doktrineller Locus theologicus in Betracht. So wie jede theoretische Disziplin in der Theologie ihre Sätze aus der Heiligen Schrift beweist, so muß es auch die Aszetik. So wie die Dogmatik neben der Tradition des kirchlichen Lehramtes aufbaut auf der »biblischen Theologie«, so muß es auch eine biblische Aszetik geben.

Die biblische Aszetik braucht eigentlich nur das Neue Testament zu berücksichtigen, denn als die Lehre von der christlichen Vollendung bedarf die Aszetik nicht der Vorbereitung und des Schattens. So viel Erbauliches und Nützliches auch die Folgezeit aus den Propheten und ganz besonders aus den Psalmen geschöpft hat, so ist darin doch nichts enthalten, das nicht im Neuen Testament seine vollkommenere Ausprägung gefunden hätte. Ferner kann die biblische Aszetik darauf verzichten, die einzelnen Bücher des Neuen Testamentes zu trennen; sie braucht nicht wiederum zerspalten zu werden in eine synoptische, johanneische und paulinische Aszetik. Das wäre aszetische Exegese. Für die aszetische Theologie ist die Hl. Schrift eine Einheit, sie ist das Wort Gottes.

Es kann nun nicht Aufgabe eines Lehrbuches sein, sämtliche Texte, die auf die Vollkommenheit Bezug haben, zu untersuchen; das wäre fast das ganze Neue Testament. Die biblische Aszetik hat vielmehr zu trachten, Gedankengruppen und Grundlinien herauszuarbeiten.[1])

[1]) Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, einmal jene Texte zusammenzustellen und zu untersuchen, die in der Folgezeit, besonders bei den Kirchenvätern, die klassischen aszetischen Texte geworden sind, z. B. jene, mit denen das Ordensleben immer wieder theoretisch begründet worden ist. Es würden sich dabei gewiß auch solche finden, die im Lauf der Zeit eine weitgehende Adaptation erfahren haben.

Die Vollkommenheitslehre der Heiligen Schrift.

1. Begriff der Vollkommenheit. Vollkommen ist in gewissem Sinn jeder Getaufte. So rechnet Paulus die Korinther zu den Vollkommenen (1 K 2. 6), obwohl noch mancherlei an ihnen auszusetzen ist. Daher betet er um ihre Vollendung (2 K 13. 9), also um etwas, das sie trotz der Taufe noch nicht haben. Die eigentliche Vollendung ist aber die Glorie, die Paulus geradezu als »das Vollkommene« bezeichnet (1 K 13. 10). Auf dem Weg zu dieser endlichen Vollkommenheit befinden sich die, »die durch standhafte Ubung guter Werke nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit streben« (R 2. 7); denn »das Ziel des Glaubens ist das Heil der Seelen« (1 P 1. 9).

Die Erreichung dieser endlichen Vollendung setzt ein wirkliches Streben, Arbeiten, Kämpfen voraus. Wohl sagt der Heiland: »Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ihn nicht zieht« (J 6. 44). Gott hat das »gute Werk« angefangen, und er muß es auch »vollenden bis auf den Tag Christi Jesu« (Ph 1. 6). Aber daß der Mensch sich dabei nicht passiv zu verhalten, sondern etwas dabei zu tun hat, zeigen die ständigen Befehle, Anweisungen und Ratschläge für dieses Geschäft. Der Grund ist gelegt, Jesus Christus. Aber nun kommt es darauf an, was »jemand auf diesen Grund aufbaut: Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln« (1 K 3. 12). Danach richtet sich der Lohn (1 K 3. 14). Das Wort Gottes bringt bei denen, die es annehmen, verschiedene Frucht hervor: hundertfältig, sechzigfältig, dreißigfältig (M 13. 8; Mc 4. 20). Man muß in der Rennbahn so laufen, daß man den Preis erlangt (1 K 9. 24). Wenn man »standhaft und unerschütterlich, voll des Eifers im Werk des Herrn allzeit« ist, dann wird die »Arbeit nicht vergeblich sein im Herrn« (1 K 15. 58).

Die Philipper sollen »das Bessere erproben« (Ph 1. 10), sie sollen jetzt »ihr Heil noch viel mehr wirken« als vorher (Ph 2. 12), Paulus selbst weiß, daß er die (endliche) Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, und »strebt« danach (Ph 3. 12). Die Thessalonicher sollen im Wandel »immer mehr zunehmen« (1 Th 4. 1) und »sich bestreben« (1 Th 4. 11). Nach der Heiligung, ohne die niemand Gott schauen wird, muß man »trachten« (H 12. 14). Denn sonst kann es geschehen, daß man »die erste Liebe verläßt« und »herabsinkt« (Off 2. 4. 5).

2. Hindernisse der Vollkommenheit. In diesem Streben nach der Vollkommenheit gibt es Hindernisse zu überwinden, und zwar alles das, was überhaupt das Heil der Seele gefährdet. So ist »die Habsucht eine Wurzel aller Übel« (1 Tim 6. 10). »Jeder wird von seiner eigenen Begierlichkeit hingezogen und gelockt« (Jak 1. 14). »Alles, was in der Welt ist«, also alle Feinde der Seele, lassen sich auf drei zurückführen: »Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens« (1 J 2. 16); außerdem stellt noch der Teufel der Seele nach (2 K 11. 14; E 4. 27; 6. 12; 1 P 5. 8; 1 J 4. 1). Dieser Kampf gegen die Sünde ist ein Widerstand bis aufs Blut (H 12. 4).

Nur durch Absage an die »Welt« gelangt man zur Vollkommenheit. Nicht nur, daß die Welt keine wirklichen Werte bietet: sie vergeht samt ihrer Lust (1 J 2. 17), ihre Schätze werden von Rost und Motten verzehrt (M 6. 19; L 12. 33), ihre Größen werden zunichte (1 K 2. 6). Sie ist dem Reich Christi, das »nicht von dieser Welt« ist (J 18. 36), geradezu feindlich: die Feinde Christi sind »von dieser Welt« (J 8. 23), die Jünger Christi aber sind »nicht von dieser Welt« (J 15, 19), und darum haßt sie die Welt (ebd). Daher befiehlt Johannes: »Liebet nicht die Welt, noch was in der Welt ist. Wenn jemand die Welt liebt, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm« (1 J 2. 15).

Ähnlich wie die »Welt« verhält sich das »Fleisch«.

Es gibt eine »Klugheit des Fleiches«, die der »Gnade Gottes« entgegengesetzt ist (2 K 1. 12). Dieses Fleisch muß »gekreuzigt werden« (G 5. 24), denn im Fleisch kann nicht zur Vollendung geführt werden, was im Geist begonnen hat (G 3. 3).

Aber auch die Ichsucht ist ein Feind der Seele und damit der Vollkommenheit. Wenn man seine Gerechtigkeit vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden, wird man keinen Lohn vom Vater empfangen (M 6. 1). Selbst das Fasten ist dann nur Heuchelei (M 6. 16). Die Ichsucht verblendet: die eigenen Fehler sieht man nicht, gegen die andern wird man zum Splitterrichter (M 7. 5; L 6. 42).

Dabei ist kein Unterschied zwischen den Feinden des Seelenheils und den Feinden der Vollkommenheit. Alle, die Vollkommenen wie die Unvollkommenen, sollen danach streben »ihre Herzen zu festigen, daß sie tadellos seien in der Heiligkeit vor Gott« (1 Th 3. 13). Freilich, ganz fehlerfrei ist niemand: »vielfach fehlen wir alle« (Jak 3. 2), und »wenn wir sagen: wir haben keine Sünde, so führen wir uns selbst in Irrtum und die Wahrheit ist nicht in uns« (1 J 1. 8). Die Mahnung des Heilands: »Was ich euch sage, das sage ich allen: Wachet!« (Mc 13. 37) gilt auch für die Vollkommenen.

3. Glaube, Hoffnung und Liebe. Das ganze Heils- und Heiligungsgeschäft geht nach einer dreifachen Richtung: Es handelt sich um übersinnliche, ja um übernatürliche Dinge; daher ist notwendig die »feste Überzeugung vom Unsichtbaren« (H 11. 1): der Glaube. Es handelt sich um eine Arbeit für die Zukunft, ein Erwarten von Verheißungen, eine Vorbereitung der »ewigen Wohnungen« (L 16. 9; J 14. 2), denn »unser Bürgerrecht ist im Himmel« (Ph 3. 20): die Hoffnung. Aber auch ein »Glaube, der Berge versetzen könnte« (1 K 13. 2) ist nichts ohne Liebe. »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen . . . dies ist das größte

und erste Gebot. Ein zweites aber ist diesem ähnlich: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (M 22. 37-39). Dabei ist die Nächstenliebe wesensgleich mit der Gottesliebe, denn der Heiland sagt: »So viel ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan« (M 25. 40). Diese drei Stücke: Glaube, Hoffnung und Liebe, kehren immer wieder (R 5. 1-5; G 5. 5-6; 1 Th 5. 8; H 10. 22-24; 1 P 1. 8; E 4. 2-5); das größte aber davon ist die Liebe (1 K 13. 13).

4. Einzelne Tugenden. Soweit sie sich gegen den Nächsten richtet, wird die Liebe ins einzelne beschrieben. Die Christen sollen »einander mit brüderlicher Liebe zugetan sein«, »einander mit Ehrerbietung zuvorkommen« (R 12. 10); aber die Liebe soll sich auch auf die andern erstrecken: »Wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr da mehr? Tun das nicht auch die Heiden?« (M 5. 47). Jeder ist der Nächste, auch der Samaritan (L 10. 30), ja selbst die Feinde sind von der Liebe nicht ausgeschlossen (M 5. 44; R 12. 14; 20). Daher gilt es mit allen Menschen Frieden bewahren (R 12. 18; E 4. 2; H 12. 14), sich nicht selbst Recht schaffen (R 12. 19), ja auf offenkundige Rechte verzichten (M 5. 40; 1 K 6. 7). Einzelne Liebeswerke sind: Gastfreundschaft (M 25. 35; R 12. 13; 1 Tim 5. 10; H 13. 2), Hungrige speisen (M 25. 35; R 12. 20), Durstige tränken (M 25. 35; 10, 42), Nackte bekleiden (M 25. 36), Gefangene trösten (M 25. 36; H 13. 3), den Heiligen die Füße waschen (1 Tim 5. 10; J 13. 14), einander immer wieder verzeihen (E 4. 32), und wäre es vierhundertneunzig Mal (M 18. 22), Höflichkeit (R 12. 10; Ph 2. 3), dem schwachen Bruder keinen Anstoß geben (R 14. 21).

Der Liebe nah verwandt ist die Geduld (G 5. 22; E 4. 2) und die Zufriedenheit (H 13. 5). Die Christen sollen ein stilles Leben führen (1 Th 4. 11; 2 Th 3. 12; 1 Tim 2. 2) und sich nicht ängstlich um das Zeitliche sorgen (M 6. 26). Die Frauen sollen häuslich sein (Tit 2. 5),

die Sklaven ihren Herren untertänig und treu (Tit 2. 9). Auch die Bescheidenheit ist eine christliche Tugend (G 5. 23).

»Die leibliche Übung ist zwar zu wenigem nütze« (1 Tim 4. 8), wenn sie nämlich um ihrer selbst willen geübt wird; dennoch fasten die Christen (L 5. 35). Es gibt böse Geister, die sich nur durch Fasten austreiben lassen (M 17. 20). Paulus »züchtigt seinen Leib« (1 K 9. 27).

»Man muß allzeit beten und niemals nachlassen (L 18. 1; E 6. 18). Die Witwen sollen »im Gebet und Flehen verharren Tag und Nacht« (1 Tim 5. 5), also auch Privatgebet üben. Für den gemeinsamen Gottesdienst gibt Paulus genaue Anweisungen, damit »alles geziemend und nach der Ordnung geschehe« (1 K 14. 40). Aber er kennt auch ein Privatgebet während des Gottesdienstes: wenn in der Versammlung niemand seine Sprache auslegen kann, so rede der Charismatiker »zu sich selbst und zu Gott« (1 K 14. 28).

Dieses »Streben nach jedem guten Werk« (1 Tim 5. 10), dieses Flehen bei Tag und Nacht, dieser Kampf gegen die Sünde bis aufs Blut, all das geschieht beim wahren Christen ohne Krampf, ohne Unrast. Der wahre Christ soll sein wie ein Kind (M 18. 3; 1 K 14. 20), und selbst der Apostel, der für sein Amt Schlangenklugheit braucht, soll dabei Taubeneinfalt haben (M 10. 16). Man fürchte nicht, daß dadurch das Reich Gottes Schaden leide: gerade »das Törichte vor der Welt hat Gott auserwählt« (1 K 1. 27).

5. Nachfolge Christi. Zwei Gedanken ziehen sich durch die ganze neutestamentliche Lehre von der sittlichen Heiligung des Christen: der Gedanke der Nachfolge oder Nachahmung Christi (imitatio, μίμησις) und der des Leidens als Prüfung (tribulatio, θλίψις). Beide hängen eng zusammen. Paulus ist Christi Nachahmer, die Korinther sollen seine Nachahmer sein (1 K 11. 1;

Ph 3. 17; 2 Th 3. 7; 9); Christus soll in den Galatern »gestaltet werden« (G 4. 19). Die Nachahmung Christi ist zuletzt Nachahmung Gottes, den der Mensch besonders durch verzeihende Liebe nachahmt (M 5. 48; E 4. 32-5. 1). Diese Nachahmung Christi ist nicht ein äußeres Darstellen nach Art eines Mimen, obwohl der Ausdruck davon genommen ist, sondern es ist ein inneres Hineinwachsen in Christus, und gerade darin liegt die Vollkommenheit (G 3. 27; E 4. 13; Col 1. 28). »Wer sagt, daß er in ihm bleibe, der muß, wie er gewandelt ist, ebenso auch selbst wandeln« (1 J 2. 6; 3. 3).

Der Gegenstand dieser Nachahmung ist nun nicht nur Christus überhaupt, sondern speziell Christus der Verfolgte, der Gekreuzigte. Er sagt selbst: »Wenn mir jemand nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz und folge mir« (M 16. 24; 10. 38; Mc 8. 34; L 14. 27). Die Thessalonicher sind denn auch gerade dadurch »unsere und des Herrn Nachahmer (μιμηταί) geworden, daß ihr das Wort unter vieler Bedrängnis (θλίψις) aufnahmt« (1 Th 1. 6). Und Paulus, der »immer das Todesleiden Jesu an seinem Leibe herumträgt« (2 K 4. 10), fühlt seine Leiden geradezu als Fortsetzung des Leidens Christi, er »ergänzt an seinem Fleisch, was an den Leiden Christi noch mangelt« (Col 1. 24).

In diesem Sinn preist der Heiland die Trauernden selig und die, die Verfolgung leiden (M 5. 5; 10; 11); »denn die gottgefällige Betrübnis bewirkt standhafte Buße zum Heil« (2 K 7. 10). Timotheus wird ermahnt »als guter Kriegsmann Christi Jesu zu leiden« (2 Tim 2. 3); »denn das ist wohlgefällig, wenn jemand aus Gewissenhaftigkeit gegen Gott Widerwärtigkeiten erträgt, indem er unverschuldet leidet« (1 P 2. 19). Darum rühmt sich Paulus der Trübsale (R 5. 3), und die Apostel gehen freudig weg, »weil sie würdig befunden worden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden« (Apg 5. 41).

6. Die Räte. Die Hl. Schrift gibt ihre Anweisungen

zur Vollkommenheit unter der Voraussetzung, daß alle wirklich das Höchste erstreben wollen. Der Heiland sagt: «Wenn jemand mir nachfolgen will« so muß er das und das tun. Es wird nicht gesagt, was etwa noch ein zulässiges Mindestmaß wäre, wenn einer nicht oder nicht ganz nachfolgen will. So sind auch die vielen »ihr müßt« und »ihr sollt« des hl. Paulus zu verstehen. »Allezeit beten» ist sicher keine Pflicht, sondern ein Höchstes. Kasuistische Erwägungen, ob die Vollkommenheit noch irgendwie zu erreichen wäre, wenn man einige Mittel nicht anwendet, liegen der Hl. Schrift fern. Dennoch heben sich einige Mittel von den übrigen dadurch ab, daß dabei angedeutet wird, sie seien etwas Besonderes, das nicht verpflichtet, ja das nicht alle unter allen Umständen überhaupt erreichen können. Es gibt im Christenleben Dinge, von denen der Heiland sagt: »Nicht alle fassen dieses Wort, sondern die, denen es gegeben ist« (M 19. 11). Es handelt sich also um Räte, nicht um Pflichten, um besondere Gnaden, die nicht allen Christen zuteil werden, und offenbar um Dinge, die eine besonders hohe Vollkommenheit in sich schließen.

Einen solchen Rat gibt Paulus den Eheleuten: sich zeitweise des ehelichen Verkehrs zu enthalten »um sich dem Gebet zu widmen« (1 K 7. 5). Die ersten Christen in Jerusalem waren nicht verpflichtet, alles Besitztum zu verkaufen und den Armen zu geben. Petrus sagt zu Ananias: »Hattest du nicht die Macht, mit dem Geld zu tun was du wolltest?« (Apg 5. 4). Aber das ist nicht so zu verstehen, als ob es ganz gleichgültig sei, ob man solche Räte befolge oder nicht. Der Heiland sagt: »Keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er besitzt, kann mein Jünger sein« (L 14. 33), nämlich ein wahrer, wirklicher, vollkommener Jünger. Zur wahren Vollkommenheit gehört die vollkommene Armut. Der Heiland sagt dem reichen Jüngling, obwohl dieser alle Gebote von Jugend an beobachtet hatte: »Eines

fehlt dir noch« (Mc 10. 21); »willst du vollkommen sein, so verkaufe alles« (M 19. 21).

Die Ehe ist »ein großes Geheimnis, ich sage aber in Christus und der Kirche« (E 5. 32), also gewiß nichts Schlechtes. »Wenn du eine Frau nimmst, so sündigst du nicht« (1 K 7. 28). Paulus wünscht sogar, daß die, die nicht enthaltsam sein können, heiraten (1 K 7. 9). Und doch wünscht er, daß alle seien wie er selbst, nämlich jungfräulich, freiwillig ehelos (1 K 7. 7). Denn »wer unverheiratet ist, ist um das besorgt, was des Herrn ist, wie er Gott wohlgefallen möge« (1 K 7. 32), »wer aber verheiratet ist . . . ist geteilt« (33). Darum wird das Weib »seliger sein, wenn sie so bleibt, nach meinem Rat« (40), nämlich jungfräulich.

Ebenso ist das »Folge mir nach«, das der Heiland zu seinen besonders Getreuen spricht, etwas anderes als die »Nachahmung Christi«, die Paulus von seinen Gemeinden in Korinth, Ephesus und Galatien wünscht. Es handelt sich bei diesem besonderen Gehorsam nicht nur um ein Eingehen auf die Gedanken und Absichten Christi, sondern um ein wirkliches Aufgeben des eigenen Willens, auch in äußeren, erlaubten Dingen. Nicht alle müssen ihren eigenen Willen aufgeben und Knechte werden; aber »wer unter euch ein Großer werden will, der sei euer Diener« (M 20, 26), d. h. der werde freiwillig zum Sklaven. Nur die, die freiwillig alles verlassen haben und dem Heiland in vollkommenem Gehorsam nachgefolgt sind, werden »Hundertfältiges empfangen« (M 19. 29).

II. Tradition und kirchliche Praxis. Das Vollkommenheitsideal der Kirche.

Die Vollkommenheit als Gegenstand des kirchlichen Lehramts.

Die Kirche hat von Christus, ihrem göttlichen Stifter, nicht nur die Aufgabe bekommen, alles zu lehren, was unbedingt notwendig zum Heil ist, sondern auch das, was zu diesem Ziel nützlich und förderlich ist. Da nämlich dieses Ziel, die ewige Seligkeit, Grade zuläßt, d. h. da der Mensch nicht nur die Seligkeit überhaupt, sondern eine möglichst hohe Seligkeit anstreben kann und darf, so muß es auch im Bereich der Kirche liegen, den Menschen zu zeigen, was zu einer Steigerung dieses ewigen Glückes dienlich und förderlich ist.

Vieles davon hat Christus der Kirche ausdrücklich anvertraut. Die Verwaltung der Sakramente dient nicht nur der Erlangung des ewigen Heiles schlechthin, sondern auch der religiös-sittlichen Höherführung des einzelnen. Insbesondere dienen die von Christus ausdrücklich gegebenen Evangelischen Räte ausschließlich diesem Zweck. Auch sonst läßt sich die Aufgabe der Kirche als Heilsanstalt von ihrer gleichzeitigen Funktion der religiös-sittlichen Höherführung oder Vervollkommung nicht trennen.

Wenn also der Weg zum Heil überhaupt Gegenstand des kirchlichen Lehramts ist, so muß auch der Weg zur Vollkommenheit, und diese selbst, Gegenstand dieses Lehramtes sein.

Ferner läßt sich der Umfang des kirchlichen Lehramtes aus der Praxis der Kirche bestimmen, d. h. alles das ist Gegenstand des Lehramtes, womit sich die

Kirche tatsächlich lehramtlich befaßt. Nun aber befaßt sie sich nicht nur mit der Unterscheidung von Erlaubt und Unerlaubt, sondern ebenso mit der Tugend, mit den guten Werken, mit dem ganzen Umfang des christlichen Lebens, somit auch mit der christlichen Vollkommenheit und den Mitteln dazu.

Die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Vollkommenheit sind sehr zahlreich. Die Aszetik wird als theologische Wissenschaft diese Äußerungen neben der Hl. Schrift als theologische Quellen zu benützen haben, auch solche, die nicht den höchsten, mit der Unfehlbarkeit verbundenen, autoritativen Charakter tragen. Denn wenn sich herausstellt, was von vornherein anzunehmen ist, daß die lehramtlichen Äußerungen der Kirche, auch die unteren Grades, alle nach einem bestimmten Vollkommenheitsideal konvergieren, so wird sich das Vollkommenheitsideal der aszetischen Theologie mit diesem Vollkommenheitsideal der Kirche decken müssen.

Im einzelnen sind die Gebiete, auf denen dergleichen lehramtliche Äußerungen der Kirche zu suchen sind, folgende:

1. Die Selig- oder Heiligsprechung der Diener Gottes, die sich durch besondere Vollkommenheit ausgezeichnet haben, also der kirchliche Kanonisationsprozeß.

2. Die Äußerungen über den Stand, der mit Vorzug als der Stand der Vollkommenheit angesehen wird, also die Bestätigung und Überwachung der religiösen Orden.

Dazu kommen noch die Verurteilungen der dem kirchlichen Vollkommenheitsideal entgegenstehenden Irrtümer und endlich alle Äußerungen über seelsorgliche Dinge, soweit sie das Streben der Gläubigen nach Vollkommenheit betreffen, und soweit sie lehramtlichen, nicht rein administrativen Charakter tragen.

1. Die Heiligsprechung.

1. Geschichte des Kanonisationsprozesses.

Die Anfänge der Heiligenverehrung liegen im Martyrerkult. Wie die Apostel (Augen-) Zeugen der Auferstehung Christi waren, so erschien der um des Glaubens willen Getötete als Zeuge für die Wahrheit der christlichen Religion. Neben die Freude über die durch das Martyrium geleistete Verherrlichung Gottes und der Kirche tritt von Anfang an die Bitte an den Heiligen um Intercessio apud Deum, dann aber auch der Gedanke der Nachahmung der Tugend des Martyrers, besonders seines Glaubens und seiner Standhaftigkeit.[1])

Als im vierten Jahrhundert die eigentlichen Martyrien seltener wurden, lernte man allmählich eine weitere Art der Verherrlichung Gottes und der Kirche schätzen, nämlich die durch heroische Tugend auch ohne Martyrium. Schon daß diesen Heroen der Name confessor, Bekenner, eine alte Bezeichnung für eigentliche Martyrer, verblieb, zeigt, daß man auch in ihnen ursprünglich eine Art von »unblutigen Martyrern« suchte. Der Übergang war nur allmählich. Bischof Eusebius von Vercelli († 370), der die Vita communis der Kleriker in Italien einführte, in den arianischen Streitigkeiten verbannt wurde, aber zuletzt in seiner Diözese in Frieden starb, wurde (und wird) noch als Martyrer verehrt. Martin von Tours († um 400) galt nicht mehr als Martyrer, doch empfand sein Biograph Sulpitius Severus noch das Bedürfnis zu zeigen, daß ihm nur die Gelegenheit zum Martyrium fehlte, keineswegs der Mut und die Standhaftig-

[1]) Gebetsformeln wie: cuius festum agimus etiam virtutem imitemur u. ä. sind an Heiligenfesten sehr häufig und reichen weit zurück, wie weit, müßte erst liturgiegeschichtlich untersucht werden.

keit[1]). Indes war damit der Weg bezeichnet, der den Blick auf die heroische Tugend im allgemeinen lenkte, und in der Folge trat der heilige Bekenner im Bewußtsein des Volkes geradezu an die erste Stelle.

Von einer kirchlichen Kontrolle des Heiligenkultus hören wir schon früh, aber anfangs mehr zufällig. Als ein solches Zeichen mag angesehen werden, daß viele Martyrerakten Spuren von liturgischer Benützung aufweisen[2]). Das Konzil von Karthago (348) verbietet Verstorbene, die keine wirklichen Martyrer waren, als solche zu verehren[3]). Die Gesta des Bischofs Vigilius von Trient († 405) werden, ut moris erat, dem Bischof von Rom übersendet, ut sacris Martyrum memoralibus inderetur[4]). Papst Gelasius verbietet 494 den italienischen Bischöfen ohne seine Ermächtigung eine neue Basilika zu weihen, weil man einige Kirchen auf den Namen von Verstorbenen geweiht hatte, die nicht als Heilige anerkannt waren[5]). In der Folgezeit mehren sich die Nachrichten, wo Päpste eine Elevatio corporis oder einen Kult gestatteten, meist mündlich auf Synoden[6]), wobei es noch zweifelhaft ist, ob es sich um eigentliche Kanonisationen (canonisatio aequipollens) handelt. Die erste feierliche Heiligsprechung mit Ausfertigung einer Bulle ist aus dem Jahr 993 bekannt (Ulrich von Augsburg). Als zweite feierliche Heiligsprechung wird gewöhnlich die des Einsiedlers Simeon von Padolirone durch Benedikt VIII 1024 angeführt, deren Form jedoch noch keineswegs der späteren Praxis entspricht[1]).

[1]) Epist. ad Aurelium 9. 13 ed. Halm; Delehaye, Sanctus S. 112; ähnliche Gedanken schon bei Athanasius Vita Antonii c. 46-47.

[2]) Gerade die ältesten, Acta Polycarpi, Pionii etc. Nur läßt sich das Alter der liturgischen Zusätze kaum bestimmen.

[3]) Mansi t. III pg. 145. Ein ähnlicher Beschluß der Synode von Elvira (ca 306) can. 60.

[4]) ASS Mai VII; nach Lamb. I c. 4 pg. 36. die älteste Erwähnung einer päpstlichen Bestätigung eines Martyriums, wenn die Stelle echt ist. Vgl. dazu Margaret R. Toynbee, S. Louis of Toulouse and the process of canonisation in the fourteenth century, Manchester 1929 University Press, S. 135.

[5]) Hergenröther KG[3] I 623.

[6]) Zahlreiche Beispiele bei Lamb. I c. 8.

Früher fanden jedenfalls auch Heiligenerklärungen oder Bestätigungen durch einzelne Bischöfe oder Landessynoden statt. Wann der Hl. Stuhl die Causa Sanctorum ausschließlich an sich gezogen hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Der Brief Alexanders III vom Jahr 1170, der in die Dekretalen aufgenommen ist (tit. 45 de Reliq. et Vener. Sanctorum), und der gewöhnlich als erstmalige päpstliche Reservierung angesehen wird, scheint bereits ein Gewohnheitsrecht vorauszusetzen[2]).

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, wo rasch hintereinander eine Reihe von Heiligsprechungen erfolgte[3]), treffen wir bereits ein feststehendes Schema, sowohl für die Motivierung, als für die Promulgation. Die stehende Motivierung wird: Virtus morum et veritas signorum[4]).

Von der Mitte des 13. Jahrhunderts an flaute das Interesse an den Heiligsprechungen ab, was mit der Gesamtlage der Kirche und speziell der des päpstlichen Stuhles zusammenhing. Von 1255 (Klara von Assisi) bis 1594 (Hyazinth) fanden überhaupt nur 21 feierliche Kanonisationen statt[5]). Dafür begegnet uns im Jahre

[1]) Si ita coruscat miraculis, ut vester homo nobis asseruit, aedificate Ecclesiam, collocate in ea eundem . . . tractate eum ut Sanctum. Lamb. I 8 pg. 61.

[2]) Es handelte sich um einen in der Trunkenheit erschlagenen Mönch, der vom Volk als Martyrer verehrt wurde. Alex. III schrieb über den Fall an den Bischof von Lisieux: hominem ergo illum de cetero colere ne praesumatis, cum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis pro Sancto, absque auctoritate Romanae Ecclesiae, eum publice venerari. Die Bollandisten (Propyl. diss. 20 n. 6) bemerken dazu: Haec loquendi forma decretum non facit, sed factum et vulgo notum supponit.

[3]) 1218 Wilh. v. Bourges, 1224 Wilh. v. Roeskild, 1228 Franz v. Assisi, 1232 Anton v. Padua, 1234 Dominikus, 1235 Elisabeth, neben mehreren Canonisationes aequipollentes.

[4]) Aus der Heiligsprechungsbulle für Anton v. Padua. Vgl. M. Bihl, De Canonizatione S. Francisci Arch. franc. hist. 21 (1928) 482.

[5]) Zusammenstellung der Kanonisationen von 993—1909 bei Ign. Ottiger S. J. Theologia fundamentalis II 1911 973—975. Diese Liste ist jedoch ungenügend. Vgl. Toynbee S. 135 ff.

1343[1]) und später im röm. Cäremoniale Leos X (1513 bis 1521) bereits ein bestimmtes feststehendes Kanonisationsverfahren. Sixtus V übertrug die Führung des Prozesses der Kongregation der Riten (22. 1. 1588). Ins einzelnste wurden die Vorschriften geregelt durch Urban VIII (1625) und Benedikt XIV (1745). Benedikt XIV hatte als Kardinal (Prosper Lambertini) viele Jahre lang als Promotor Fidei an höchst wichtigen Prozessen teilgenommen und einen genauen Einblick in das sehr umfangreiche Aktenmaterial gewonnen. Die Früchte seiner Erfahrungen und umfassenden Studien legte der gelehrte Kanonist nieder in seinem heute noch grundlegenden Werk De Beatificatione Servorum Dei et Beatorum Canonizatione, 4 Bände Bologna 1734/38 und öfter gedruckt.

Untersucht man die Kanonisationen statistisch, so lassen sich manche Einzelheiten feststellen, weniger für die juristische Entwicklung des Verfahrens, als für das »Ethos« der Heiligsprechung, für die Seite, an der die aszetische Theologie allein Interesse hat.

Von 993—1925 zählt man gewöhnlich 199 feierlich Kanonisierte, d. h. solche, von denen sich eine Heiligsprechungsbulle nachweisen läßt. Canonizationes aequipollentes sind nicht mitgezählt. Wenn wir diese Zahl 199 statistisch untersuchen, so ergeben sich folgende Einzelheiten: Unter den 199 sind zwei Päpste und 26 Bischöfe. Von diesen wurden kanonisiert vor 1400 ein Papst (Cölestin V) und 15 Bischöfe neben 24 Nicht-Bischöfen; 1400—1700 acht Bischöfe neben 29 anderen; nach 1700 ein Papst (Pius V) und drei Bischöfe (Josaphat, Alfons, Alexander Sauli) neben 118 andern. Die Zahl der Heiligsprechungen von Bischöfen sinkt also absolut und relativ in ganz auffallender Weise. Wie kommt das?

[1]) Toynbee, S. Louis of Toulouse etc. S. 150 f.

Gleich eine weitere Beobachtung: Regierende Fürstlichkeiten finden sich in der Reihe der 199 neun: Heinrich II. kanonisiert 1146, Eduard von England 1161, Kaiserin Kunigunde 1209, Landgräfin Elisabeth von Thüringen 1235, Herzogin Hedwig 1267, Ludwig IX 1297, Markgraf Leopold 1485, Kronprinz Kasimir von Polen 1521, Königin Elisabeth von Portugal 1626; also zwei im 12. Jahrhundert, drei im 13., je einer in den drei folgenden Jahrhunderten und nach 1626 keine mehr.

Noch weiter: Suchen wir aus der Reihe der Kanonisierten diejenigen Männer und Frauen heraus, die sich in der Geschichte einen Namen gemacht haben, so bekommen wir etwa folgende Liste:

1. Vor 1500 kanonisiert: Ulrich von Augsburg, Heinrich II, Eduard von England, Thomas Becket, Bernhard von Clairvaux, Bernward von Hildesheim, Kaiserin Kunigunde, Franz von Assisi, Dominicus, Ludwig IX, Cölestin V, Thomas von Aquin, Katharina von Siena, Bonaventura, Leopold von Österreich.

2. Nach 1500 kanonisiert: Karl Borromäus, Theresia, Franz Xaver, Ignatius von Loyola, Philipp Neri, Franz von Sales, Pius V, Vinzenz von Paul, Alfons von Liguori, Canisius, Jeanne d'Arc.

Wir haben also vor 1500 unter 47 Kanonisationen 15 von berühmten Persönlichkeiten, fast ein Drittel; nach 1500 unter 152 nur 13, nicht einmal ein Zehntel. Und selbst bei diesen 13 liegt die geschichtliche Bedeutung fast ausschließlich auf innerkirchlichem, religiösem Gebiet. Einzig Jeanne d'Arc paßt nicht recht in ihre Umgebung.

Es wäre nun doch nicht ganz richtig, wollte man aus diesen statistischen Beobachtungen etwa folgendes Entwicklungsgesetz ableiten: Früher hat man nicht so sehr »Heilige« kanonisiert, sondern »bedeutende Leute«, Bischöfe, Ordensstifter, Fürsten, ihre Tugendhaftigkeit vorausgesetzt. Richtiger wäre es zu sagen: Im Mittelalter

handhabt die Kirche das Instrument der Kanonisation noch nicht mit jener Sicherheit und Planmäßigkeit, die sie seit der Zeit der Gegenreformation gewonnen hat. Nicht als ob sie früher Fehlgriffe getan hätte; aber die Auswahl der Kandidaten hing mehr von Zufälligkeiten ab.

Die Kanonisationen beginnen mit Ulrich von Augsburg, dem Ungarnbesieger, 993. Dann kommt Simeon, gen. von Padolirone, ein gebürtiger Armenier, zuletzt Einsiedler bei spanischen Benediktinern, 1024. Dann noch ein Einsiedler, Simeon, ein Grieche aus Syrakus, zuletzt Rekluse in Trier, 1041. Es folgt Bischof Gerhard von Toul, ein Deutscher, 1049. Dann der französische Kamaldulenser-Eremit Theobald, 1073. Man sieht, wie sehr damals noch das Einsiedlerideal lebendig war. Das 12. Jahrhundert bringt die Heiligsprechungen von sieben Bischöfen: Bernward und Godehard von Hildesheim, Petrus von Anagni, Otto von Bamberg und Ubald von Gubbio, Thomas Becket von Canterbury, Malachias von Armagh; zwei Fürsten: Kaiser Heinrich und König Eduard; einem Abt: Sturmi von Fulda; drei Ordensstiftern: Johann Gualbert, Stephan von Tiers (Grammont) und Bernhard von Clairvaux; einem einfachen Laien: Homobonus. Im 13. Jahrhundert werden zum erstenmal Frauen kanonisiert: drei Fürstinnen: Kunigunde, Elisabeth, Hedwig, aber auch schon eine Nonne: Clara von Assisi. Mit den rasch aufeinanderfolgenden Kanonisationen von Franz von Assisi 1228, Anton von Padua 1232, Dominicus 1234, Elisabeth 1235, die sämtlich kurz nach dem Tod der Heiligen erfolgen (Franz von Assisi 2 Jahre, Antonius 1 Jahr, Dominicus 13, Elisabeth 4), ist sozusagen der Typus der Heiligsprechungen erreicht, wie wir sie heute gewohnt sind, abgesehen von der längeren Dauer der modernen Prozesse. Dann allerdings flaut das Interesse an den Heiligsprechungen wieder ab. Im 14., 15. und 16. Jahrhundert finden zusammen 20 Kanonisationen statt. Endgültig wird dann die heutige Auffassung fixiert mit der großen Erhebung von 1622: Theresia, Philipp Neri, Ignatius, Franz Xaver, Isidor. Die erfolgte Umwandlung des Heiligentypus, wenn man so sagen darf, kommt auch darin zum Ausdruck, daß von nun an die meisten Kanonisierten Ordensleute sind, nämlich von 1600 bis 1926 unter 146 110 Ordenspersonen. Es ist nicht zufällig, daß fast um dieselbe Zeit das kanonische Prozeßverfahren bei der Heiligsprechung in die bis heute gültige Form gebracht wurde (durch Urban VIII 1634). Kodifikationen sind bekanntlich der sichtbare Ausdruck einer zum Abschluß gekommenen Entwicklung.

Daß das 17. Jahrhundert den jetzigen Typus festgelegt hat, kommt auch in der Liturgie zum Ausdruck. Von den ins römische Brevier aufgenommenen 79 kanonisierten Heiligen sind 22 im 17. Jahrhundert heiliggesprochen, 28 vorher und 25 nacher.[1])

2. Die Funktion des Lehramtes bei der Heiligsprechung.

Daß sich die Kirche bei der Heiligsprechung überhaupt lehramtlich äußert, darüber kann kein Zweifel bestehen. Da die Heiligsprechung in höchst feierlicher Form geschieht, sich an die gesamte Kirche wendet, und eine Res maior ist, die mit Glaube und Sitten, speziell mit dem Kult, innig zusammenhängt, so haben wir es sogar mit einer lehramtlichen Äußerung zu tun, der der Charakter der Unfehlbarkeit zukommt. Auch darüber dürfte bei den Theologen keine Meinungsverschiedenheit herrschen[2]).

[1]) Weitere statistische Untersuchungen s. bei Andr. Kard. Steinhuber, Die schwebenden Selig- und Heiligsprechungsprozesse, St. a. M. Laach 68 (1905, 1) 1—20, wo besonders der nationalen Seite Aufmerksamkeit geschenkt wird.

[2]) Ch. Pesch. Prael. dogm. I Prop. 51 n. 547.

Schwieriger ist es, den Inhalt dieses unfehlbaren Ausspruches genau zu bestimmen. Der Ausspruch zielt wohl nicht in erster Linie auf die historische Tatsache, daß Theresia Martin der Ecclesia triumphans einverleibt worden ist; auch nicht auf das moralische Gebiet, daß Theresia Martin tugendhaft gewesen sei oder bestimmte Tugenden geübt habe. Sondern in erster Linie zielt der Ausspruch auf den Kult: Die Kirche erklärt, daß Theresia Martin als Fürbitterin bei Gott angerufen werden kann und darf.[1]) Nur darüber urteilt die Kirche in recto, und darum ist sie auch nur darin unfehlbar; alles andere, was in obliquo, d. h. mit-behauptet wird, als historische Voraussetzung, als moralische Motivierung, als Condicio sine qua non usw., nimmt an der Unfehlbarkeit indirekt und um so enger teil, je enger es mit der Propositio in recto verbunden ist.

Es ist also schlechthin unmöglich, daß ein feierlich Kanonisierter nicht in der Lage wäre, bei Gott als Intercessor aufzutreten, daß er in der Hölle wäre oder nicht existierte. Dagegen wäre es theoretisch nicht schlechthin ausgeschlossen, daß er als Martyrer kanonisiert ist und in Wirklichkeit kein Martyrer war; daß er als Heros der Tugend und Unschuld kanonisiert ist, in Wirklichkeit aber größere Fehler begangen hat, die er zwar vor dem Tod gesühnt hat, die aber unbekannt geblieben sind. Je weiter eine Tatsache von der Propositio in recto entfernt ist, desto geringer wird der Sicherheitsgrad, also für Wunder, einzelne Tugendakte, Lebensumstände und Daten, bis schließlich die Autorität kaum mehr größer ist als die eines privaten Historikers.

Ebenso wird der Sicherheitsgrad abnehmen, je mehr sich die Äußerung von der feierlichen Form der Kanonisation entfernt, also bei Bestätigung eines alten Kultes (Canonizatio aequipollens), bei der Seligsprechung und endlich bei den einzelnen Phasen des Prozeßverfahrens.

[1]) Und etwa noch, daß ihre Reliquien verehrt werden dürfen, wenn man das als ein von dem vorigen unterschiedenes Urteil ansehen will.

Indes kann man auch von dem Autoritätsgrad der einzelnen Äußerungen absehen und die Frage stellen, ob nicht der kirchlichen Heiligsprechung in ihrer Gesamtheit eine Doktrin zugrunde liegt, die zwar nicht ausdrücklich formuliert und definiert, aber in der Praxis stets befolgt wird. Mit andern Worten, ob nicht die Kanonisationspraxis, das Kanonisationsschema im Ganzen eine Lehräußerung der Gesamtkirche darstellt, der dann allerdings der höchste Sicherheitsgrad zukommt. Diese Frage muß ohne Zweifel bejaht werden.

So könnte man zwar ein einzelnes Wunder, mit dem eine Heiligsprechung motiviert wird, als nicht unfehlbar erklärt betrachten. Wenn man aber berücksichtigt, daß die Kirche die Heiligsprechung überhaupt an die Bedingung knüpft und immer geknüpft hat, daß Wunder vorliegen, so wird man daraus zu schließen haben, daß die Kirche praktisch die Ansicht vertritt, daß auch nach dem Zeitalter der Apostel noch Wunder geschehen sind und heute noch geschehen. Dieser dem Heiligsprechungsprozeß zugrundliegenden Anschauung wird man schwerlich widersprechen können, ohne wenigstens mit der Fides ecclesiastica in Konflikt zu geraten.

Wenn dem so ist, dann ist die aszetische Theologie berechtigt, und nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, das dem kirchlichen Kanonisationsverfahren zugrunde liegende Heiligkeits- oder Vollkommenheitsideal als verbindlich anzusehen, also im Sinn des oben formulierten Satzes: Das Vollkommenheitsideal der aszetischen Theologie muß sich mit dem Vollkommenheitsideal des Kanonisationsprozesses decken.

Zum Beweis dieses Satzes müssen jedoch zwei

Fragen beantwortet werden: 1. Liegt dem Kanonisationsverfahren wirklich ein bestimmtes und bestimmbares Vollkommenheitsideal zugrund? und 2. Ist dieses Vollkommenheitsideal für die aszetische Theologie maßgebend Sensu affirmativo, oder auch Sensu exclusivo, d. h. ist es das einzige Vollkommenheitsideal, neben oder über dem kein anderes mehr denkbar ist?

3. Bestimmbarkeit des Vollkommenheitsideals.

a) Die erste Phase des Kanonisationsprozesses bei der Ritenkongregation ist die Information über den Ruf der Heiligkeit, die Fama sanctitatis, in der ein Verstorbener steht oder gestanden hat. Die Fama sanctitatis besagt, daß ein Mensch dem Vollkommenheitsideal des christlichen Volkes entspricht. Dieses Ideal ist eine bestimmbare Größe, allerdings nur in allgemeinen Zügen. Das christliche Volk antwortet auf die Frage: was muß man tun, um vollkommen zu werden?: Man muß so leben wie die Heiligen. Es hat also einen allgemeinen Begriff von der Vollkommenheit und sieht diesen Begriff in »den Heiligen«, nämlich denen der Kirche, verwirklicht. Es weiß auch den Ruf der Heiligkeit zu versagen. Das Volk ist imstand bei aller Anerkennung sonstiger Tugenden zu sagen: Ein »Heiliger« täte so etwas nicht.

Schon diesem Vollkommenheitsideal des christlichen Volkes, der Ecclesia audiens, wohnt eine gewisse Untrüglichkeit inne. Nicht in der Anwendung auf den einzelnen Fall: da kann das Volk durch Schein-Heiligkeit getäuscht werden. Aber dann täuscht es sich eben nicht im Ideal, sondern im Menschen.

Läßt sich nun dieses Vollkommenheitsideal des christlichen Volkes nur annähernd und in den Hauptzügen bestimmen, so ist das Ideal, das der Kirche bei der

Kanonisation vorschwebt, viel genauer umschrieben. Sie stellt für die Kanonisation ganz bestimmte Forderungen, während sie umgekehrt bei bestimmten Anzeichen den Prozeß gar nicht aufnimmt oder ihn fallen läßt.

b) Die weitere Frage ist, ob dieses bestimmte Vollkommenheitsideal das einzige sei, ob nicht die Kirche unter verschiedenen Vollkommenheitsmöglichkeiten eine Auswahl trifft, und aus äußeren Gründen gewisse Heiligkeitstypen dem Volk zur Verehrung und Nachahmung vorstellt, während sie andere solche Typen aus äußeren Gründen unberücksichtigt läßt.

Diese Gründe müßten äußere sein, mit der Vollkommenheit als solcher nicht zusammenhängend; denn wenn die Kirche eine angebliche Art von Vollkommenheit aus inneren Gründen von der Berücksichtigung ausschlösse, dann verdiente diese nicht den Namen Vollkommenheit.

Ferner könnte die Ursache eines solchen Ausschlusses nur eine unbewußte sein. Daß die Kirche dem Volk bewußt und absichtlich bestimmte Seiten der Vollkommenheit verschwiege, ließe sich kaum denken. Was könnten also für unbewußte Ursachen in Betracht kommen?

Es liegt nahe eine solche Ursache und damit auch die Möglichkeit für eine Einseitigkeit des kirchlichen Vollkommenheitsideals in der allmählichen Entwicklung des Kanonisationsverfahrens zu suchen. Man könnte versucht sein zu sagen: Der Heiligentyp, wie er uns im modernen Kanonisationsverfahren entgegentritt, gehört eigentlich erst der Neuzeit an. Bei dem Entstehen des Verfahrens haben Zufälligkeiten mitgewirkt. Es ist nicht ausgeschlossen, ja wahrscheinlich, daß die Entwicklung weiter geht, daß spätere Zeiten wieder ganz andere Heiligentypen kennen werden. So hat man anfangs nur die Märtyrer als Heilige betrachtet und erst allmählich die Bekenner,

und auch bei diesen stand anfangs wieder der Einsiedler und der heilige Bischof im Vordergrund, während man heute ganz andere Gesichtspunkte hat.

Darauf ist zu antworten: Gerade dieses äußerst langsame und allmähliche Wachstum des Kanonisationsverfahrens, das wenig von theoretischen Erwägungen, sondern fast ausschließlich von der Praxis, von der Erfahrung beeinflußt war, zeigt, daß wir es hier nicht mit etwas Zufälligem, Einseitigem, sondern mit einer Lebensäußerung der Gesamtkirche zu tun haben. Gerade daß man bei einer Sache, die seit den ersten Jahrhunderten die Gemüter beschäftigte, erst so spät das Bedürfnis nach einer genauen Kodifizierung gefühlt hat, zeigt, wie sicher bis dahin der Instinkt, wenn man so sagen darf, Kirche und Volk geleitet haben. Daß in der ältesten Zeit neue Typen in das Heiligkeitsbild aufgenommen wurden, wie das Beispiel vom Martyrer und Bekenner zeigt, ist richtig. Aber das besagt nicht, daß es einmal eine Zeit gegeben hätte, wo man die Bekennertugenden nicht gekannt oder nicht geschätzt hätte. Es besagt nur, daß man sich erst allmählich darauf besann, auch diesen längst bekannten Typen die offizielle Verehrung angedeihen zu lassen. Was sich entwickelt hat, ist nicht das Heiligkeitsideal, sondern seine amtliche Bestätigung. Und dieser Entwicklungsprozeß mußte zum Abschluß kommen, als sich die Vorstellung von der Heiligkeit mit dem amtlichen Bestätigungsverfahren auf der ganzen Linie deckte. So weit dürften wir heute sein. Es dürfte sehr schwer halten, einen religiösen Menschentyp zu finden, den wir als vollkommen oder heilig bezeichnen möchten, und für den in dem heutigen Kanonisationsschema noch kein Platz ist. In der Zukunft mag sich vielleicht das juristische Verfahren in Einzelheiten ändern, manche Einzelphänomene werden vielleicht mit der fortschreitenden psychologischen Erkenntnis anders beurteilt werden, die

Vorliebe des Volkes für einzelne Spezialtypen, die auf die Auswahl der Prozeßkandidaten nicht ohne Einfluß ist, mag Schwankungen unterliegen: an eine wesentliche Verschiebung des Gesamtideals wird kein Kenner kirchlicher Lebensäußerungen glauben. Auch in tausend Jahren wird die Kirche niemand heiligsprechen, der nicht viel gebetet und gebüßt, der nicht demütig und geduldig, keusch und gehorsam, barmherzig, selbstlos und der Welt abgestorben gelebt hat.

Damit ist aber auch zugegeben, daß das Gasamtideal, das der Kirche bei der Heiligsprechung vorschwebt, nicht einseitig ist, daß es also für die aszetische Theologie nicht nur Sensu affirmativo, sondern auch Sensu exclusivo gelten muß.

Einige weitere Einwände.

Dennoch könnte es scheinen, als sei der Kanonisationsprozeß keine geeignete Quelle für die aszetische Theologie. Denn:

a) Er ist ein juristisches Verfahren und geht deshalb nur auf äußere und äußerlich nachweisbare Handlungen, was schon daraus deutlich wird, daß er eine Fama sanctitatis voraussetzt. Nun hat aber weder die Fama sanctitatis im allgemeinen noch die juristische Beweisbarkeit im einzelnen etwas mit der Vollkommenheit zu tun. Vielleicht sind die vollkommensten Menschen gerade die, die von ihrer Zeit nicht verstanden wurden, von denen daher die Nachwelt nichts erfahren hat. Jedenfalls besteht die Vollkommenheit in der Sanctitas coram Deo und nicht in der Sanctitas in facie Ecclesiae.

Antwort. Gewiß besteht die Vollkommenheit weder im Ruf der Heiligkeit noch in der juristischen Beweisbarkeit. Aber es wird zwischen der Vollkommen-

heit selbst und diesen Dingen eine gewisse Proportion bestehen. Denn da der Mensch von Natur ein soziales Wesen ist, wird auch die Vollkommenheit irgendwie sozialen Charakter haben, sie wird sich irgendwie nach außen kundgeben und in der Regel auch von den Menschen bemerkt werden. Es kann gewiß einmal vorkommen, daß ein Vollkommener dem Auge des Volkes und damit auch der Kirche entgeht. Umgekehrt haben wir aber auch viele Fälle, wo der Glanz verborgenster Heiligkeit die stärksten Klostermauern durchbrochen hat. Jedenfalls ist es unzulässig, gerade die Vollkommensten unter den Unbekannten zu suchen. — Die Kundgabe der Gelehrsamkeit nach außen und der Ruf der Gelehrsamkeit ist nicht diese selbst. Es kann auch einmal ein Gelehrter verborgen geblieben sein. In der Regel aber wird wirklich vorhandene Gelehrsamkeit sich nach außen kundgeben und von den Menschen bemerkt werden. Jedenfalls wäre es unzulässig, die größten Gelehrten unter denen zu vermuten, von denen die Welt nie etwas erfahren hat. Übrigens kann man auf intellektuellem Gebiet viel eher seiner Zeit vorauseilen und darum unbekannt bleiben, als auf moralischem. Einer Vollkommenheit, die ganz ungewohnte Formen zeigt, in ihre Zeit nicht paßt und darum von ihr nicht verstanden wird, fehlt etwas Wesentliches: die Temperantia.

b) Der Kanonisationsprozeß legt viel Gewicht auf das Außerordentliche: Gratiae gratis datae, Visionen, Wunder. Auch das Volk betrachtet gerade diese Dinge als Kriterien der Heiligkeit. Diese außerordentlichen Dinge haben aber mit der Vollkommenheit nichts zu tun.

Antwort. Es ist zu unterscheiden, ob diese außerordentlichen Dinge als Wesensmerkmale (Signa constitutiva) oder als Anzeichen (Signa manifestativa) gewertet werden.

Die Wunder sind sicher nur Signa manifestativa,

weil der Prozeß nur solche nach dem Tod verlangt. Sie sind gleichsam die Kanonisation von seiten Gottes.[1])

Gratiae gratis datae bei Lebzeiten werden zwar von der Kirche untersucht und als Signa manifestativa gewertet[2]) (was sie ohne Zweifel sind), nicht aber als constitutiva perfectionis betrachtet, da sie auch fehlen können[3]). Es mag sein, daß das Volk, besonders in früheren Zeiten, leichter als die kirchliche Autorität bereit war, in außerordentlichen Vorgängen Signa manifestativa perfectionis zu sehen, und dabei auch getäuscht

[1]) Gregor IX Mira circa nos, Perusiae 19. iul. 1228 (3 Tage nach der Kanonisation des hl. Franz, daher nicht als eigentliche Kanonisationsbulle aufzufassen, Bihl a. a. O. S. 473) ‚Sane licet eius vita tam sancta, tamque strenua et praeclara sibi sufficeret (näml. zur Heiligsprechung) quia tamen militans (Ecclesia) quae solummodo videt in facie, non praesumit de iis qui de foro suo non sunt, auctoritate propria iudicare, ut illos pro vita tantum venerandos assumat, (ipse Deus) tantam lucernam absconditam sub modio remanere non patiens . . . vitam eius sibi fuisse acceptam et ipsius memoriam esse a militanti Ecclesia venerandam, multis et praeclaris miraculis declaravit.' Wenn der Papst hier sagt, er urteile bei der Heiligsprechung nicht über den Heiligen, weil er bereits der Ecclesia triumphans angehört und deshalb zu denen gehöre qui de foro suo non sunt, so meint er damit nicht, daß die sanctitatis vitae nicht vor das Forum der Kirche gehört, sondern er will sagen, daß die Kirche bei der Heiligsprechung kein judicium definitivum in recto über die sanctitas vitae eines Verstorbenen fällt, sondern in recto nur über die Zulässigkeit eines Kultes urteilt, und zu diesem Urteil braucht sie (notwendigerweise?) eine vorherige Bestätigung von seiten Gottes durch Wunder.

[2]) Lamb. III 42 pg. 622: nulla quidem vel in Dubio, vel in responsione facta mentione gratiarum gratis datarum, sed habita in discussione Causae earum consideratione tamquam signorum manifestantium praeexistentiam Virtutum in gradu heroico, Virtutum inquam Theologalium et Cardinalium.

[3]) Lamb. 42 pg. 622 sqq: Supponamus Dei Servum fuisse praeditum Virtutibus heroicis, et aptas non deficere earum probationes: supponamus ulterius, nullum in processibus extare vestigium alicuius gratiae gratis datae; nec enim prophetavit, non habuit donum linguarum, non interpretationen sermonum, caruit ecstasibus, et raptibus, uno verbo nullam habuit gratiam gratis datam: et in hoc rerum statu quaeritur, an tuto de eius Virtutibus heroicis ferri possit judicium. . . . Nemo est, qui non videat propositam quaestionem non posse dici definitam. Si in ea vero meus qualiscumque sensus exquireretur, dicerem, tuto pede ad ulteriora procedi posse in Causa Servi Dei, hoc est ad discussionem Miraculorum post obitum, si in ea adessent legitimae probationes heroicitatis Virtutum, quamvis nullae adessent probationes alicuius gratiae gratis datae.

werden konnte. Daß es Wundergabe und andere Gratiae gratis datae als Wesenselement der Vollkommenheit betrachtet habe, dürfte sich schwerlich beweisen lassen.

Einwände anderer Art, z. B. daß es bei der Heiligsprechung nicht auf die Vollkommenheit ankomme, sondern auf die Reklame, mit der eine Verehrung propagiert werde, oder auf die Geldmittel, die der Prozeß erfordert, oder daß das Heiligkeitsideal des Kanonisationsprozesses auf die Eigentümlichkeiten bestimmter Nationen (besonders der italienischen) zugeschnitten sei usw. — wird man dem Apologeten zur Beantwortung überlassen können. Die aszetische Theologie braucht sie nicht ernst zu nehmen. Was den letzten Einwand betrifft, wird man zugeben können, daß die Lehre von der Vollkommenheit (und die Praxis), wie vieles andere in der Kirche, in mancher Hinsicht ein abendländisches, vielleicht sogar in Einzelheiten ein romanisches Gepräge bekommen hat, weil eben das Abendland und speziell die romanischen Völker lange Zeit die Hauptträger des katholischen Christentums waren. Das gilt aber nicht nur von der Aszetik. Auch die Dogmatik hätte eine andere begriffliche Ausprägung erhalten, wenn etwa im Altertum statt des Orientes der Okzident abgefallen wäre, und wenn die Syrer die Hauptträger der katholischen Kirche geworden wären. Der gläubige Theologe wird in dem tatsächlich Geschehenen nur eine Fügung der Vorsehung erblicken.

4. Der heroische Tugendgrad.

Alle bisher behandelten Elemente des Heiligsprechungsprozesses, die Fama sanctitatis, die Gratiae gratis datae, die Wunder, man kann noch hinzufügen das Verlangen der Gläubigen und die Petitionen der Bischöfe und Fürsten, kann man als die äußeren Motive für die Heiligsprechung betrachten. Das einzige innere

Motiv, das, was die Eignung des Kandidaten selbst ausmacht, ist seine Vollkommenheit, oder wie der technische Ausdruck des Prozesses lautet, der heroische Grad seiner Tugenden.

Den heroischen Tugendgrad kann man definieren als eine beständige (habituelle) Ausübung der theologischen Tugenden wie der Kardinaltugenden im höchsten Grad, auch unter schwierigen Umständen.

1. Der heroische Tugendgrad umfaßt alle christlichen Tugenden, die göttlichen wie die sittlichen[1]); denn wer es auch nur an einer einzigen fehlen ließe, etwa der Sanftmut, der Keuschheit, der Gerechtigkeit usw., wäre kein Heros der Vollkommenheit. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Vollkommene unter allen Umständen alle Tugenden zugleich üben muß oder kann. Der Einsiedler hat zur Betätigung der Nächstenliebe weniger und andere Gelegenheit als der Fürst. Fehlen darf sie aber auch beim Einsiedler nicht. Sie wird sich, wenn in nichts anderem, so in dem Gebet oder in der Sühne für die Sünden der Mitmenschen äußern.

2. Die Ausübung der heroischen Tugend muß habituell, beständig sein. Auch ein Unvollkommener kann einmal oder das andere Mal eine außergewöhnlich tugendhafte Handlung verrichten. Die Welt und alles verlassen und ins Kloster gehen, ist gewiß ein hervorragender Tugendakt; dennoch betrachten wir jemand, der das getan hat, nicht als Heros und nicht als Heiligen, sondern erst dann, wenn seine folgenden Akte diesem ersten entsprechen, wenn er fortgesetzt das Ideal des

[1]) Lamb. III 21 pg. 254 (aus einem Gutachten der Universität Padua): Virtus igitur heroica est habitus generalis complectens, quod summum est in omni virtute, ac tale humanae rationis supra passiones praedominium causat in omni materia, ut nullum objectum vim habeat, aut facultatem ad Heroem deturbandum ab eo, quod a recta ratione sancitum fuerit. Hinc est, ut virtus heroica divina potius esse, quam humana, videatur.

von ihm gewählten Standes der Vollkommenheit im höchsten Maß verwirklicht. Doch kann ein einzelner Akt Anzeichen heroischer Tugend sein, wenn er nämlich von der Art ist, daß er bereits eine habituell gewordene Tugendübung voraussetzt, z. B. das Martyrium[1]).

3. Im höchsten Grad. Damit ist nicht gesagt, daß die heroische Tugend ein absolut Höchstes darstellt. Auch die heroische Tugend bleibt immer ein Weg, ihre Betätigung ist immer noch steigerungsfähig. Aber vom Standpunkt der gewöhnlichen Tugend aus gesehen ist dieser Weg eben doch ein Höchstes, ein Ziel. Statt in höchstem Grad könnte man auch sagen: in außerordentlichem Grad. Tatsächlich wird die heroische Tugend daran erkannt, daß sie sich über die gewöhnliche Linie erhebt. Denn tatsächlich sind unter vielen Guten nur wenig Vollkommene. Nur ist dieses Hervorragen der heroischen Tugend nur eigentümlich, nicht wesentlich; sie wäre auch dann heroisch, wenn alle Guten so wären.

4. Auch die Betätigung unter schwierigen Umständen ist nicht mit dem Wesen der heroischen Tugend von innen gegeben, sondern nur durch die tatsächlichen Verhältnisse, durch diese allerdings mit Naturnotwendigkeit. Denn das menschliche Leben ist derart, auch unter günstigen Bedingungen, wie sie z. B. durch das Klosterleben geschaffen sind, daß eine wirklich vollkommene Tugend früher oder später die Probe der Schwierigkeiten bestehen muß. Um diese sich immer wieder einstellenden Schwierigkeiten zu überwinden, muß die heroische Tugend eine Leichtigkeit und

[1]) Lamb. III 21 pg. 253 (Aus einem Gutachten von P. Martinus de Esparza im Bellarmin-Prozeß): Heroicitas virtutum non deprehenditur ... ex uno vel altero opere exteriori valde arduo, ac difficili atque mirabili; . . quique talia peregere, non inde praecipue aestimantur nec reputantur Heroes sanctitatis, sed quia ante et post, maxime vero postea usque ad obitum, perstitere in continua nunquamque interrupta vitae innocentis serie, peragendo omnia juxta praecepta, et consilia Evangelica etc.

Bereitwilligkeit besitzen, sozusagen einen Schwung, der alle Hindernisse glatt nimmt[1]).

Die heroische Tugend ist von der gewöhnlichen nicht dem Wesen nach, sondern nur graduell verschieden[2]).

Denn: 1. Die Habitus virtutis sind dieselben. 2. Die Gaben des Hl. Geistes, die zwar gerade die der heroischen Tugend eigentümliche Leichtigkeit, Freudigkeit und Bereitwilligkeit bewirken, werden jedem Gläubigen mit der Rechtfertigung verliehen und wirken, wenn auch in geringerem Grad, schon bei der gewöhnlichen Tugendübung. 3. Auch zwischen der geringeren Schwierigkeit und Häufigkeit der gewöhnlichen Tugendakte und der größeren Schwierigkeit und Häufigkeit der heroischen Tugendbetätigung besteht keine Wesensgrenze. 4. Ebenso ist in dem Verhältnis zur Sünde kein wesentlicher Unterschied. Auch der Vollkommene ist nicht imstand alle Fehler insgesamt zu vermeiden, und auch der Unvollkommene kann und soll jeden einzelnen Fehler für sich genommen vermeiden. 5. Insbesondere besteht kein Wesensunterschied darin, daß etwa die heroische Tugend nur die Räte zum Gegenstand hätte, die gewöhnliche Tugend dagegen die Gebote.[3]). Unter Lebensgefahr vor dem Verfolger den Glauben bekennen ist ein heroischer Tugendakt, verpflichtet aber unter schwerer Sünde. Unter

[1]) Lamb. III 22 pg. 262: Virtus Christiana ut sit heroica, efficere debet ut eam habens operetur expedite, prompte, et delectabiliter supra modum communem ex fine supernaturali, et sic sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis, et affectuum subiectione.

[2]) S Th III 7, 2: Ad secundum dicendum, quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quoddam altiori modo quam communiter omnibus suppetat. — Suarez in III p. Divi Th. t. I q. 7 art. 2: Virtus heroica non differt a virtute communi, quia in eadem materia et sub eadem ratione formali seu motivo versantur; et perfectio, quam addit virtus heroica, solum est, ut parum, aut nihil habeat admixtum vitii contrarii, et facilis, et expedita sit ad ferventem, et perfectum actum virtutis eliciendum, quae perfectio accidentaria manifeste est.

[3]) Lamb. III 23 pg. 296.

allen Umständen die eheliche Keuschheit beobachten, kann heroisch sein, obwohl es Sache des Gebotes ist. Umgekehrt kann einer einige freiwillige Bußwerke übernehmen, ohne dadurch schon heroische Tugend zu üben.

Wenn ein einzelner heroischer Akt noch nicht berechtigt, von heroischem Tugendgrad im allgemeinen zu sprechen, so entsteht die Frage, wie lang diese außerordentliche Tugendübung fortgesetzt werden muß, damit man von Vollkommenheit sprechen könne?

Theoretisch ist die Vollkommenheit erreicht, sobald die Tugend eine solche Stärke, Leichtigkeit und Bereitwilligkeit erreicht hat, daß Gewähr besteht, daß keine Verminderung oder Unterbrechung mehr eintreten werde. Unter dem Einfluß ganz außergewöhnlicher Gnade kann das in kürzester Zeit geschehen. So wird man annehmen können, daß der Schächer als wirklich Vollkommener gestorben ist; man wird den hl. Paulus gleich von Damaskus an als wirklich Vollkommenen zu betrachten haben, der alle Zeichen heroischer Tugend aufweist. Praktisch wird eine viel längere Zeit erfordert sein, bevor man von heroischer Tugend sprechen kann. Die heroische Tugend umfaßt viele Akte, und niemand hat täglich und stündlich Gelegenheit alle christlichen Tugenden zu üben, noch dazu unter schwierigen Umständen. Überdies ist gerade Beständigkeit und Beharrlichkeit ein Wesenselement der heroischen Tugend. Um diese aber zu betätigen braucht es Zeit, und zwar so viel Zeit, bis die moralische Gewähr gegeben ist, daß es nun bis zum Lebensende so weiter gehen wird.

Genauer läßt sich diese Zeit nicht bestimmen. Wenn einer vierzig oder auch nur dreißig Jahre lang in wahrhaft außerordentlicher, schwierigster Tugendübung verharrt hat, dabei noch ständig zugenommen hat, so wird kaum ein Zweifel bestehen, daß er auch für den Rest des Lebens diese Tugendübung nicht mehr aufgeben

wird. Ein solcher wäre gewiß unter die Vollkommenen zu rechnen. Ob aber zehn, fünf oder zwei Jahre bereits diese Gewähr geben? Der Eifer eines Novizen ist lobenswert; von heroischem Tugendgrad wird man bei ihm noch nicht sprechen, weil erst die Zeit zeigen muß, ob der Eifer echt ist, außer es liegen so begründete Anzeichen von heroischer Tugend vor wie bei dem siebzehnjährigen Novizen Stanislaus Kostka.

Wenn es übrigens heißt, daß die heroische Tugendübung bis zum Lebensende dauern muß, so ist dabei zu berücksichtigen, daß man von einem hinfälligen Greis keine solchen äußeren Leistungen erwarten darf wie von einem Mann auf der Höhe des Lebens.

5. Der heroische Tugendgrad im einzelnen.

Im einzelnen ist die Möglichkeit einer heroischen Tugendübung beinahe unbegrenzt. Die fast unübersehbaren Kombinationsmöglichkeiten, die sich aus dem Zusammenwirken von Gnade, Menschennatur und äußeren Lebensbedingungen ergeben, in Kategorien aufzufassen ist schier unmöglich, besonders da der Mensch bei aller Fülle und Kompliziertheit doch wieder ein Ganzes, eine Einheit darstellt. Es handelt ja nicht die einzelne Tugend, sondern der Mensch. Dennoch ist man genötigt, um dieser mannigfaltigen Einheit irgendwie beizukommen, eine gewisse Reihenfolge einzuhalten, ein Schema aufzustellen.

Die Kirche bedient sich im Kanonisationsprozeß des in der Theologie üblichen Schemas von den drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, und den vier Kardinaltugenden, Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut mit ihren Untertugenden. Diese Einteilung hat den Vorteil, daß sie traditionell ist und wenigstens logisch adäquat, und psychologisch ist sie, die

nötige Freiheit in der Handhabung vorausgesetzt, auch nicht unzureichender als andere, etwa charakterologische Systeme.

Die Tugend des Glaubens äußert sich auf mannigfache Weise: Durch das äußere Bekenntnis des innerlichen Glaubens; durch das Gebet zu Gott; durch Unterwürfigkeit gegen Gott, gegen die katholische Kirche und ihr sichtbares Haupt, den Papst, in allem was zum Glauben und zum Heilswirken gehört; durch Ausbreitung des Glaubens oder wenigstens Sehnsucht danach; durch Furcht Gottes; durch den Kult, auch den der Heiligen; durch Abscheu vor der Sünde und Buße für begangene Sünden; durch Geduld in der Trübsal; durch Freude an guten Werken; durch Demut und Geringschätzung seiner selbst. — Wenn alle diese Akte häufig vorkommen, leicht, bereitwillig, freudig; wenn sie auch unter schwierigen Umständen auftreten, so daß sie das gewöhnliche Maß auch rechtschaffener Menschen übersteigen, dann liegt die Tugend des Glaubens im heroischen Grad vor.[1])

Die Hoffnung äußert sich in der Sehnsucht Gott zu schauen und zu genießen; dann aber auch in dem Verlangen nach den dazu notwendigen Mitteln. Wer sie besitzt, hofft auf Gott in jeder Notlage, erträgt alles

[1]) Lamb. 23 pg. 279: Dicimus habitum communem fidei dignosci primo ab externa confessione eorum, quae in corde per fidem creduntur; . . . 2. ex observantia praeceptorum; 3. ex Oratione ad Deum; 4. ex submissione ad Deum, Ecclesiam catholicam, et eius visibile caput Romanum Pontificem in omnibus, quae pertinent ad credendum et operandum propter salutem aeternam; 5. ex fidei dilatatione aut saltem eius desiderio; 6. ex timore Dei; 7. ex Cultu Dei et Sanctorum; 8. ex horrore peccati et poenitentia de eodem commisso; 9. ex patientia in adversis; 10. ex laetitia in operibus bonis; 11. ex humilitate et sui abiectione. Item dicimus, habitum heroicum fidei ex iisdem actibus dignosci, si eorum videlicet frequentia suppetat, si facilitas, promptitudo et delectabilitas eos comitentur, et si ex circumstantis, in quibus prodierunt, aliquid arduum excellens adfuerit, quod admirationem conciliet, et sic agentem elevet supra communem operandi modum, etiam proborum virorum; ad quae profecto concurrit Donum Spiritus Sancti, quod dicitur Donum Intellectus.

geduldig um des ewigen Lebens willen. Heroisch ist sie dann, wenn sie vom größten Vertrauen begleitet ist, von Erhörungsgewißheit, wenn man auch die schwersten Schicksale geduldig trägt um des ewigen Lebens willen, und wenn dieser Zustand ein dauernder ist. Schließlich zeigen alle guten Werke von besonders hoher Qualität auch einen besonders hohen Grad der Tugend der Hoffnung[1]). Der Verzicht des hl. Aloisius auf das Fürstentum und sein Eintritt in einen Orden, der ihm den Aufstieg zu kirchlichen Würden verschloß, wurde in seinem Prozeß unter die Äußerungen heroischer Hoffnung gezählt[2]). Dieses Beispiel zeigt übrigens, daß es nicht so sehr darauf ankommt, an welchem Platz des Schemas eine Handlung eingereiht werden soll. Viele Tugendäußerungen lassen sich von verschiedenen Seiten betrachten und demgemäß einreihen.

Die Liebe ist zu erkennen aus dem Eifer für die Verehrung Gottes, den Wunsch, daß alle ihn erkennen und verehren möchten; aus der Sehnsucht nach dem Tod, um zur vollständigen Einigung mit Gott zu gelangen; aus der Freude, die sich zeigt, sobald von Gott die Rede ist; aus dem Frieden bei allen Widrigkeiten; aus der Freude an jeder Gelegenheit für Gott zu leiden. Die Leichtigkeit, Häufigkeit und Stärke dieser Akte

[1]) Lamb. III 23 pg. 285: Habitus Spei communis primo et principaliter adiuvat et inclinat ad sperandum ultimum finem, i. e. ad ipsum Deum videndum, et eo fruendum, secundario autem ad speranda concomitantia praedictum finem, hoc est media et auxilia ad illum obtinendum necessaria. Item idem habitus communis Spei adiuvat et inclinat habentem ad Spem suam in Deo constituendum in omni necessitate, et ad perferendum omnia adversa propter vitam aeternam. Habitus autem heroicus Spei adiuvat et inclinat ad sperandum finem ultimum, et media, sed cum maxima fiducia et securitate obtinendi, ad Spem suam in Deo collocandum in omni sua necessitate, sed incessanter, alacriter et firmissime, absque omni prorsus dubio de eventu, et ad perferendum alacriter cum constantia imperturbata quaevis mala, etiam externa, propter vitam aeternam cum assiduitate et perseverantia in actibus praedictis, aut saltem cum animi praeparatione erga eos. Demum omnia opera bona Spem arguunt, et omnia opera bona eximia et sublimia Spem demonstrant eximiam et sublimem et heroicam.

[2]) Lamb. III 23 pg. 287.

sind wiederum entsprechende Anzeichen des heroischen Grades[1]). Anzeichen von Gottesliebe sind ferner: Wenn der Geist beständig auf Gott gerichtet ist; wenn häufiger Gebetsverkehr mit Gott stattfindet; wenn Gottes Güte ständig betrachtet wird, die Glaubensgeheimnisse, besonders das Leiden Christi; wenn in der Betrachtung gerade auf die Liebe gegen Gott hingearbeitet wird, wenn alle Gedanken, Worte und Werke auf ihn bezogen werden, wenn es bitter empfunden wird, sobald Christus sich verbirgt, wenn die Gebote und die Räte beobachtet werden, wenn mystische Vorgänge auftreten[2]).

Als Nächstenliebe äußert sie sich darin, daß zeitliche Güter für die Unterstützung des Nächsten ausgegeben werden; daß man für ihn körperlich arbeitet; daß man die Irrenden zurechtweist, auf den Weg des Heiles führt; daß man Beleidigungen verzeiht. Heroisch ist die Nächstenliebe wiederum, wenn das alles leicht und häufig geschieht, nach Maßgabe der Gelegenheit, besonders wenn es unter schwierigen Umständen stattfindet[3]).

[1]) Lamb. III 23 pg. 291 sq: (Caritas in Deum cognoscitur) ex zelo Divini Cultus, et honoris, ut nimirum Deus ab omnibus ametur, et colatur; ex desiderio moriendi, ut per mortem omnimoda fiat unio cum Deo; ex gaudio interno externis signis expresso, cum de Deo fuerit sermo; ex pace in quibuscumque adversis, et ex laetitia, si contigerit aliquid pro Deo pati.

[2]) ebd: Ad haec referri possunt, quae de Caritate erga Deum habentur in Actis Canonizationum et signanter in Relationibus Rotae Auditorum, quae adhuc extant, et quae praecipue ad sequentia capita reducuntur, ad mentem videlicet semper in Deum intentam, ad frequentem de Deo piam locutionem, ad continuam considerationem Divinae Bonitatis, et Mysteriorum nostrae Religionis, et praecipue Passionis D. N. Jesu Christi, ad meditationes pro excitando in se amorem erga Deum, et relationem in ipsum omnium cogitationum, verborum et operum, ad gravem molestiam ob absentiam Christi, ad observantiam praeceptorum et consiliorum, ad extases et raptus, de quibus alibi etc.

[3]) Lamb. III 28 pg. 300 sq: Communis Caritatis erga proximum signa sunt bona temporalia pro aliorum subventione erogare, propter eos corpus suum laboribus exponere, errantes corrigere, et ad viam salutis reducere, offensas acceptas condonare, salutem animarum curare, et illis ea optare, quae pro nobis optamus. . . Heroicae autem caritatis signa et effectus erunt ea ipsa praestare, cum occasio se offert, prompte, faciliter, expedite, delectabiliter, non semel, nec bis, sed frequenter, et potissimum, si opera, quae fiunt, ardua sint etc.

Schon aus diesen Darlegungen geht hervor, daß diese Tugenden eine Einheit bilden, daß dieselbe Handlung oft mehreren Tugenden zugerechnet werden kann, und daß diese Einheit, dieses Zusammenklingen aller Tugenden, zunimmt, je höher der heroische Grad steigt. Hält man sich das vor Augen, so verliert die Tugendlehre den schematischen Charakter, der sonst namentlich der Einteilung der vier Kardinaltugenden mit ihren vielen Untertugenden anhaftet. Die Klugheit ist die Tugend, die alles auf das übernatürliche Ziel hinordnet (dabei ist der Ton auf das »übernatürlich« zu legen; die Heiligen waren nicht immer »vernünftig« im Sinn der Welt); dasselbe tut auch der Glaube und die Hoffnung. Der Starkmut ist von jedem heroischen Tugendgrad unzertrennlich. Die Gerechtigkeit ist mit ihren Untertugenden Dankbarkeit, Freundschaft, Liebenswürdigkeit, Freigebigkeit, der Liebe verwandt, während Religion, Frömmigkeit, Gehorsam zum Glauben gehören. Ähnlich ist es mit der Mäßigkeit und ihren Untertugenden: Keuschheit, Sanftmut, Demut usw. Wichtiger als diese theoretischen Einteilungen sind für das Vollkommenheitsbild des Kanonisationsprozesses einzelne Bemerkungen, die sich aus der Kanonisationspraxis ergeben.

Als notwendiges Komplement zur Klugheit erscheint die Simplicitas oder Einfalt (auch als Untertugend der Temperantia gerechnet). Sie äußert sich darin, daß man gegen alle gleich ist, mit derselben Bereitwilligkeit Großen und Kleinen beisteht, Armen wie Reichen, ohne Ansehen der Person; daß man sich überall gleich bleibt, an der Öffentlichkeit wie im Privatleben; daß man ständig die Heiterkeit bewahrt; endlich daß man begangene Fehler nicht entschuldigt, sondern offen bekennt[1]).

[1]) Lamb. III 24 pg. 309: Primum autem simplicitatis indicium est si quis aequali modo se praebeat omnibus . . . Secundum est, si quis cum eadem promptitudine omnibus tam parvis, quam magnis, tam pau-

Besonders wird bei der Beurteilung der Vollkommenheit Nachdruck gelegt auf das Gebetsleben: mündliches Gebet, wobei auch auf die andächtige Körperhaltung zu achten ist und auf die Ausdauer[1]), vor allem aber auf das betrachtende Gebet. Von einem Vollkommenen ist zu erwarten, daß er es in der Übung des betrachtenden Gebets bis zur sog. erworbenen Beschauung gebracht hat[2]). Dagegen ist die eingegossene Beschauung, das mystische Gebet im strengen Sinn, zur Vollkommenheit nicht erfordert[3]).

peribus, quam divitibus, cum prodesse poterit, in operibus caritatis, inserviat, cavendo a quacumque personarum acceptione. Tertium est, si quis semper eodem modo se gerat in quocumque loco tam publico quam privato. Quartum simplicitatis indicium oritur ex assidua hilaritate et alacritate vultus, quae originem habet in alacritate conscientiae. . . Nec omitti potest inter simplicitatis indicia, si quis peccatum aut culpam commissam non excuset, sed candide fateatur.

[1]) Lamb. III 25 pg. 346: Satis erit annotare, non cuiuscumque vocalis Orationis in Beatificando et Canonizando haberi posse rationem, sed momentum tantum esse constituendum in excellenti et perfecta, et sic heroica vocali Oratione. . . . Indirecte ab actibus externis hauriri potest, puta ex lacrymis . . . , ex corporis compositione, ex loco, in quo oratur, ex orandi assiduitate.

[2]) Lamb. III 26 pg. 353: Fatendum erit, meditationem et contemplationem esse necessarias, et sic sub implicito saltem consilio contineri. Dabei ist unter contemplatio nach pg. 345 saltem contemplatio aquisita zu verstehen.

[3]) Lamb. III 26 pg. 359 (nach Card. de Laurea de Oratione Opusc. 7 c. 12): Rarissimi namque contemplationi vacant, et maxime infusae, ut notorium est, innumeri vero meditationi; et tamen complures perfectos experimur canonizari, licet in Processibus pro eis factis de infusa contemplatione non fiat mentio, sed de aliis Virtutibus in gradu heroico, et de miraculis constans fiat probatio. — Die meisten Kanonisierten (Bekenner) dürften übrigens die contemplatio infusa tatsächlich besessen haben. Wenn dagegen Garrigou-Lagrange O. P. Mystik und christl. Vollendung Augsburg 1927 S. 29 meint: »Alle Heiligen, die heiliggesprochen sind, scheinen häufig die mystische Vereinigung gehabt zu haben, abgesehen von den Blutzeugen, die sie nur im Augenblick ihrer Martern haben konnten«, so müßte das erst bewiesen werden. — Der Standpunkt des Kanonisationsprozesses in dieser Frage wird auch illustriert durch ein Gutachten des P. Antonius Gonzalez O. P. im Prozeß der hl. Rosa von Lima. Gonzalez unterscheidet (nach S. Th. I-II q 61 a 5) virtutes politicae, purgatoriae und purgati animi und setzt die virtus purgati animi gleich der virtus heroica: »Idcirco inquit Divus Thomas et alii autores modo citati, quod virtus heroica est virtus purgati animi, i. e. virtus in statu unionis. Ipsa vero unio ad Deum, in qua virtus heroica consistit, non est illa unio, quae com-

Zum Gebet gehört häufiger Sakramentenempfang. Bei der häufigen Beicht ist darauf zu achten, ob sie nicht rein gewohnheitsmäßig geschieht. Häufige Kommunion, bei einem Priester oder Bischof nicht nur häufige, sondern beinahe tägliche Zelebration erscheint für die Heiligsprechung unerläßlich, entsprechende Andacht und Vorbereitung vorausgesetzt[1]).

Körperliche Abtötung, freiwillige Strengheiten, über das von der Kirche gebotene Maß (z. B. beim Fasten) hinaus, sind zwar zum Heil nicht notwendig, wohl aber zur Erlangung der Vollkommenheit[2]). Wenn sich keine Anzeichen davon fänden, wäre ein Heiligsprechungsverfahren abzubrechen[3]). Als Beispiele körperlicher Abtötung werden in der Geschichte der Heiligen erwähnt: Abstinenz, Fasten, Cilicium, Nachtwachen, Schlafen auf bloßem Boden, Selbstgeißelung und ähnliches[4]). Dabei ist aber Maß zu halten und sind die Umstände zu berücksichtigen. Totalabstinenz von Wein ist kein unbedingtes Erfordernis zur Heiligsprechung, wenn Gründe vorliegen, wie z. B. Körperschwäche[5]). Zweck der Abtötung ist die Unterordnung der Triebe, wegen der in ihnen liegenden Begierlichkeit[6]).

Leiden, Prüfungen und Trübsale sind zwar

muniter per gratiam fit in via purgativa, sed est modus unionis animae iam purgatae cum Deo per quendam contactum substantialem, quo praesens et unitus sentitur.« Lambertini wendet sich jedoch gegen diese Auffassung: »Sententia autem haec retinenda videtur, non esse videlicet necessarium, ut Virtus heroica sit Virtus purgati animi« (Lamb. III 22 pg. 265).

[1]) Lamb. III 27 pg. 366.

[2]) Lamb. III 28 pg. 386: Respondetur, praeter jejunia et caetera ab Eccelesia praecepta eam (scil. mortificationem corporalem) non esse necessariam, ut homo salutem aeternam consequatur; . . . esse tamen modo infra explicando necessariam, ut quis ad apicem perfectionis deveniat.

[3]) Lamb. III 28 pg. 392: Causae servi Dei Confessoris silentium esse imponendum, si in ea desint probationes adhibitae, dum viveret, debitae, et adaequatae corporis mortificationis.

[4]) Lamb. III 28 pg. 382.

[5]) Lamb. III 28 pg. 392.

[6]) Lamb. III 28 pg. 381.

selbst keine Tugenden, aber sie sind unvermeidliche Begleiterscheinungen eines vollkommenen Lebens und dürfen daher nicht fehlen. Auch innere Leiden, Gottverlassenheit, Versuchungen, Skrupeln. Man wird keinen Kanonisationsprozeß finden, wo nicht von etwas derartigem die Rede ist[1]). Wenn von einzelnen Heiligen behauptet wurde, sie hätten niemals Versuchungen gegen die Reinheit gehabt, niemals unreine Regungen empfunden, so ist das im weiteren Sinn aufzufassen, sie hätten niemals Wohlgefallen daran empfunden und niemals eingewilligt[2]).

Ebenso verlangt der Prozeß zur Vollkommenheit nicht eine vollkommene Sündenlosigkeit, die sich mit dem Dogma nicht verträgt. Wenn der Beichtvater eines Heiligen aussagt, er habe bei einer Generalbeicht über dessen ganzes Leben kaum eine genügende Materie zur Lossprechung gefunden, so ist bei derartigen Äußerungen das »kaum« nicht zu übersehen, vor allem aber darf nicht vergessen werden, daß auch ein Heiliger keine Verpflichtung hat läßliche Sünden zu beichten und sich dementsprechend in der Gewissenserforschung über solche Rechenschaft zu geben[3]). Selbst wenn man die vollständige Sündenlosigkeit auf die überlegten und freiwilligen läßlichen Sünden einschränkt, wird man den Tatsachen kaum gerecht werden[4]).

[1]) Lamb. III 30 pg. 421.

[2]) Lamb. III 30 pg. 410: Dum munere fungebar Fidei Promotoris, et agebatur de Virtutibus nonnullorum Dei Servorum, dixi, inverisimilia, et hyperbolica esse nonnullorum Testium dicta, qui asseverabant, hunc, illumve Servum Dei nullis carnis illecebris fuisse tentatum, et ad eum castitatis apicem pervenisse, ut nec mentis, nec corporis rebellionem umquam passus esset. At haec benigne explicari possunt, ea videlicet intelligendo non exclusive ad legem repugnantem legi mentis, sed exclusive ad delectationem et assensum.

[3]) Lamb. III 39 pg. 584: Praetermisso autem, quod particula illa »vix« sufficientis materiae existentiam admittit, et sic aliqua peccata venialia, ponderandum est, eas immunitati a peccatis venialibus ex alia ratione prodesse non posse, cum non teneamur venialia in confessione aperire.

[4]) Lamb. III 39 pg. 585: Caute tamen praedictae, et consimiles Confessariorum attestationes sunt excipiendae; et valde timendum est, quod, etiamsi coarctentur ad immunitatem a peccatis venialibus ex proposito commissis, et non ex subreptione propter humanam infirmitatem, non undequaque tutae habendae sind . . . Optime Suarez t. 3 de Gratia lib. 9 c. 8 quaestionem hanc illustrat: postquam enim n. 10 statuit, regulam fidei esse, neminem in tota vita mortali posse omnia etiam venialia peccata vitare, nisi ex speciali Dei privilegio; et n. 18 justos et sanctos homines, quantumvis perfectos, in hac vita non omnia peccata venialia vitasse; et n. 24 nemini praeter Virginem deberi, aut posse tribui privilegium carendi per totam vitam peccato veniali; n. 25 docet, non solum per totam vitam, verum etiam nec per notabilem eius partem posse de aliquo Sancto cum fundamento affirmari, quod donum acceperit carendi omni peccato veniali, etiam per subreptionem, per longum tempus; quod etiam n. 27 extendit ad peccata venialia deliberata, ita ut pro brevi tantum tempore, et pro quolibet momento signato possit justus per communia auxilia vitare omnia peccata venialia, uti subdit n. 28 addens n. 29 breve hoc tempus ad lapsum unius diei restringi.

Dieser Ansicht entspricht die Praxis der Heiligen selbst, von denen viele bis in ihr hohes Alter das Bedürfnis empfanden, sehr häufig zu beichten, die also offenbar überzeugt waren, immer wieder Fehler zu begehen. Man kann nicht annehmen, daß alle diese Heiligen und Vollkommenen aus übertriebener Demut oder gar aus Ängstlichkeit in diesem Punkt Selbsttäuschungen erlegen seien; dafür gibt es zu viele Theologen unter ihnen, zu viele, die selbst wiederum Seelenführer waren.

Diese Erwägungen zeigen zweierlei: einerseits, welche rücksichtslose Selbsterkenntnis und welche peinliche Gewissenhaftigkeit zum heroischen Tugendgrad gehört, anderseits aber auch, daß ein vereinzeltes Auftreten leichterer Fehler, selbst eine verhältnismäßige Häufigkeit, keineswegs den heroischen Tugendgrad ausschließt.

Daß sich die einzelnen Lebensalter, Stände und Berufe in der heroischen Tugendübung nicht überall gleichen können, wurde bereits betont. Bei manchen Ständen wird eine Tugend wegfallen, die sonst unerläßlich ist, z. B. beim Ordensmann das Almosengeben. Dafür hat aber auch wieder jeder Stand und jeder Beruf seine besonderen Tugenden oder wenigstens besondere Gelegenheit zur Tugendübung. Wenn ein Bischof

den heroischen Grad besitzen soll, so muß darauf geachtet werden, ob er nicht seine Würde angestrebt hat[1]). Ob er besondere Anhänglichkeit gegen den Hl. Stuhl bewiesen hat[2]); dies würde auch zu untersuchen sein bei den Tugenden eines regierenden Fürsten[3]). Bei einem Weltpriester, wie er mit dem Kirchengut umgegangen ist, ob er fleißig Beicht gehört, gepredigt, Almosen gegeben hat, ob er gefastet, Buße getan, und sich bei Schwierigkeiten geduldig gezeigt hat[4]). Bei einem Ordensmann, wie genau er seine Regeln beobachtet hat, auch die, die nicht unter Sünde verpflichten; ob er wirklich ganz von der Welt losgelöst war; ob er sich nicht Vertraulichkeiten mit Auswärtigen gestattet, ob er wirklich arm gelebt hat, auch in seinem Zimmer, und ob er die Zelle geliebt hat[5]). Bei einer Witwe, wie sie ihre Kinder erzogen hat, ob sie sich von der Welt, ihrem Stand entsprechend, zurückgezogen hat, ob sie abgetötet war, ehrfürchtig gegen die Priester und mildtätig gegen die Armen[6]). Bei allen Ständen endlich, ob sich keine Singularitäten und dem Stand unangepaßten Exzentrizitäten finden; denn die göttliche Vorsehung führt ihre Seelen auf dem einfachen, geraden und gebräuchlichen Weg, wenn man auch nicht alle derartigen Impulse verurteilen darf[7]).

---

[1]) Lamb. III 30 pg. 425.
[2]) Lamb. III 34 pg. 492.
[3]) Lamb. III 36 pg. 533.
[4]) Lamb. III 35 pg. 504.
[5]) Lamb. III 35 pg. 507 sqq.
[6]) Lamb. III 37 pg. 547.
[7]) Lamb. III 41 pg. 616.

2. Das Ordensleben.

Seitdem die Ordensleute begonnen hatten in der Kirche einen eigenen Stand, den Stand der Vollkommenheit, zu bilden, hat sich dieser Stand der einmütigen Hochschätzung aller Gläubigen erfreut. Die Schriften der großen Kirchenväter, von Athanasius bis auf Gregor den Großen, sind voll vom Lob des Ordensleben; bei den Heiligen, den Lehrern des geistlichen Lebens und den Theologen, gleichgültig ob sie selbst diesem Stand angehörten oder nicht, herrscht nur eine Stimme über die Erhabenheit und Nützlichkeit des Ordenslebens.

Würde dieser allgemeine Consens auch genügen, jeden Versuch, dem Ordensleben seine zentrale Stellung im christlichen Vollkommenheitsstreben streitig zu machen, als verwegen und aussichtslos zu stempeln, so ist es doch für die aszetische Theologie von Interesse, die Stellung der kirchlichen Autorität dem Ordensleben gegenüber durch die Geschichte zu verfolgen.

1. Geschichte der Stellung der Kirche zum Ordenleben.[1])

1. Periode: Vom Beginn des Ordenslebens bis zur päpstlichen Bestätigung einzelner Ordensregeln. Die Klöster unter dem allgemeinen Kirchenrecht. Bis 1152.

---

[1]) Im Folgenden soll nicht eine Geschichte des Ordenslebens geboten, sondern nur gezeigt werden, wie sich die Lehre der Kirche entwickelt hat, soweit sie in dem praktischen Verhalten der kirchlichen Autorität zum Ausdruck kommt. Es wird damit bewiesen, daß die Lehre vom Ordensleben im Mittelpunkt der Lehre von der Vollkommenheit steht und von jeher gestanden hat. Vielen gegenüber wird dieser Satz allerdings keines weitläufigen Beweises bedürfen. Einen guten Überblick über die Geschichte des Ordenslebens und des kirchlichen Ordensrechtes bietet H. Suso Mayer O. S. B., Benediktinisches Ordensrecht, Beuron 1929 I. S. 26—122.

a) Bis zur allgemeinen Empfehlung der Regel des hl. Benedikt durch Bonifaz IV 610.

In diesem Zeitabschnitt beschäftigt sich die kirchliche Autorität mit den Religiosen mehr gelegentlich und unter anderen kirchlichen Angelegenheiten. Zuweilen, besonders bei Synodalbeschlüssen über die gottgeweihten Jungfrauen, läßt es sich schwer entscheiden, ob wir es bereits mit Vereinigungen zu tun haben, die als klösterliche Genossenschaften anzusprechen sind[1]). Doch setzen bereits im 4. Jahrhundert manche Dekrete eigentliche Mönche voraus.[2])

Das Aszeten- und Mönchswesen bietet vor dem 7. Jahrhundert durchaus kein einheitliches Bild.

1. In Jerusalem bilden um 390 die Mönche und Jungfrauen einen Teil der Gemeinde. Sie sind bei allen Gottesdiensten anwesend, auch bei solchen, wo sonst nur der Klerus kommt, wie bei den Werktagsvigilien. Sie haben ihre besonderen Plätze in den Kirchen und lassen sich in ihrem Verhältnis zur Gemeinde einigermaßen mit den späteren Bruderschaften und Vereinen vergleichen[3]).

[1]) Conc. Gangrense (c. 330) Mansi II 1102: can. 9. Si quis virgo sit, vel continens, a matrimonio tamquam abominando recedens, et non propter ipsam virginitatis pulchritudinem et sanctitatem, sit anathema. Can. 21. Haec autem scribimus, non eos abscindentes, qui in Dei Ecclesia volunt secundum scripturas in continentia et pietate exerceri ... Virginitatem itaque una cum humilitate admiramur et continentiam, quae cum pietate et gravitate exercetur, admittimus: et a saecularibus negotiis secessum cum humilitate suscipimus ... et ut semel dicamus, quae a divinis scripturis et apostolicis traditionibus tradita sunt, in Ecclesia fieri optamus. — Wenn hier von einem secessus a saecularibus negotiis bei den continentes die Rede ist, bei denen übrigens nach can. 10 auch an männliche continentes zu denken ist, so haben wir jedenfalls schon klosterähnliche Bildungen vor uns.

[2]) Auf dem 362 zu Alexandrien gehaltenen Konzil erscheinen einige monazontes als Abgesandte des Bischofs Apollinaris, Mansi III 353. — Über älteste Synodalcanones, die auf das Mönchtum bezug haben, vgl. Vermeersch De iure rel. I n. 42, 3; Spreitzenhofer Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien 1894 S. 109 ff.

[3]) Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria 1927 S. 45 »Die Liturgie dieser Aszeten ist hier dieselbe, wie jene des gläubigen Volkes, während wir in den meisten Ländern im 4. Jh. die Meister des religiösen Lebens, wie Ambrosius und Basilius, den Mönchen eine gesonderte Liturgie, angepaßt den Bedürfnissen des monastischen Lebens, geben sehen.« — In manchen weit vorgeschobenen christlichen Posten bildeten die Mönche die ganze Gemeinde: Peregr. Silv. (Aether.) CSEL 39 pg. 66: In ipsa autem civitate (Karrhä) extra paucos clericos et sanctos monachos, si tamen in civitate commorantur, penitus nullum christianum inveni, sed totum gentes sunt. Ebd. pg. 47 nennt sie eine Menge Militärstationen in Arabien längs des Roten Meeres sic tamen ut cata mansiones monasteria sint cum militibus et praepositis. pg 48: Hero ... nunc est come, sed grandis, quod nos dicimus vicus. Nam ipse vicus Ecclesiam habet et martyria et monasteria plurima sanctorum monachorum.

2. Gleichzeitig finden wir aber auch Mönchsniederlassungen an besonderen Heiligtümern, wie Martyrergräbern und Stätten biblischer Erinnerungen, wo die Mönche den Gottesdienst versehen und sich der wallfahrenden Pilger annehmen. Dergleichen Wallfahrtskustodien hatten Mönche auf dem Sinai, in Palästina und Syrien[1]), aber auch vor den Toren Roms stellte Gregor der Große bei der Basilika des hl. Pancratius Mönche an, die das tägliche Chorgebet an dem Martyrergrab verrichten und dafür sorgen sollten, daß die Gläubigen dort am Sonntag die Messe hören konnten[2]). Für den Unterhalt solcher Mönche an heiligen Stätten sorgte mitunter auch der Fiscus[3]).

[1]) Peregr. Silv. CSEL 39 pg. 61: ac sic ego vidi in eadem civitate (Edessa) martyria plurima nec non et sanctos monachos, commanentes alios per martyria, alios longius de civitate in secretioribus locis habentes monasteria. pg. 69 (Wallfahrtskirche der hl. Thecla, Seleucia in Isaurien): ibi autem ad sanctam ecclesiam nihil aliud est nisi monasteria sine numero virorum ac mulierum. pg. 39 (Kloster auf dem Sinai): Hac sic ergo, posteaquam communicaveramus et dederant nobis eulogias sancti illi (monachi, kurz zuvor werden sie presbyteri genannt) et egressi sumus foras hostium ecclesiae, tunc coepi eos rogare, ut ostenderent nobis singula loca.

[2]) Greg. Epist. IV 18 MPL 77, 687: Gregorius Mauro Abbati... Sed ne remotis presbyteris quibus ecclesia ipsa fuerat ante commissa, vacare ministeriis videatur, idcirco huius tibi auctoritatis tenore praecipimus, ut peregrinum illic non desinas adhibere presbyterum, qui sacra missarum possit sollemnia celebrare (am Sonntag, für das Volk). Quem tamen in monasterio tuo habitare, et inde vitae subsidia habere necesse est. Sed et hoc prae omnibus curae tibi sit, ut ibidem ad sacratissimum corpus b. Pancratii quotidie opus Dei procul dubio peragatur.

[3]) Theodosius, De situ terrae sanctae (ca. 530) CSEL 39 pg. 146: (An der Jordanstelle, wo der Herr getauft wurde, ist eine Kirche) in qua ecclesia monachi morantur, qui monachi senos solidos per annum de fisco accipiunt pro vita sua transigenda.

3. Sonst war es gerade Gregor der Große, der nicht wünschte, daß die Mönche durch seelsorgerliche Tätigkeit mit der Welt in Berührung kämen. Er war gegen den feierlichen Gottesdienst in Klosterkirchen, bei dem viel Volk zusammenströme[1]). Dies entsprach durchaus der alten Auffassung, wie sie von den ägyptischen Begründern des Mönchtums propagiert worden war, daß die wahren Mönche von Rechts wegen in der »Wüste« zu leben hätten, jedenfalls fern von allem Volksgetriebe[2]). Dieses Ideal hielt sich im Abendland länger und reiner als im Orient, wo der Stadt-Mönch allmählich die normale Erscheinung wurde.

Diese Mönchs- und Klostertypen sind gegeneinander nicht scharf abgegrenzt, ebensowenig wie die Monachorum quattor genera, mit denen der hl. Benedikt seine Regel beginnt: Coenobitae, Anachoritae, Sarabaitae und Gyrovagi. Die letzteren beiden bezeichnen mißbräuchliche Erscheinungen, aber auch Coenobitae und Anachoritae dürfen nicht etwa als differenzierte »Orden« im heutigen Sinn aufgefaßt werden.

Der Eintritt in ein Kloster stand jedermann offen, auch Sklaven[3]) und Klerikern[4]). Im allgemeinen waren

[1]) Greg. Epist. II 41 MPL 77, 578: Castorio Episcopo Arimini . . . Missas autem illic (scil. in monasterio) publicas per episcopum fieri omnimodo prohibemus, ne in servorum Dei recessibus popularibus occasio ulla praebeatur conventibus, et simpliciores ex hoc animas plerumque, quod absit, in scandalum trahat frequentior quoque muliebris introitus. Vgl. VI 46 ML 77, 832, wo dem Episcopus Pisaurensis Felix befohlen wird, seine cathedra aus der Klosterkirche zu entfernen. Dagegen wird VII 12 für ein Frauenkloster gestattet: Die siquidem natali vel dedicationis supradicti monasterii Episcopus illuc missarum sacra conveniat solemnia celebrare. Aber die Cathedra darf er nur an diesen Tagen aufstellen.

[2]) Peregr. Silv. pg. 65: Die Pilgerin kommt nach Karrhä, zu ihrer Freude gerade recht zum Jahrestag des Martyrers und Mönches Helpidius, ad quam diem necesse fuit undique et de omnibus Mesopotamiae finibus omnes Monachos in Charra descendere, etiam illos maiores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocant . . . quia audieram eos, eo quod extra diem paschae et extra diem hanc, non eos descendere de locis suis. Also auch das Volk betrachtete die »Wüsten«-Mönche als die eigentlichen.

[3]) Greg. Epist. III 40 MPL 77, 637.

[4]) Greg. Epist. XII 35 MPL 77, 1245.

aber die meisten Mönche, auch die Äbte, nicht Priester, wenigstens im Abendland. Im Orient waren die Archimandriten im 6. Jahrhundert meist Priester oder Diakone[1]). Der Eintritt ins Kloster hieß Conversio, ein Ausdruck, der ursprünglich den Eintritt in den Stand der kirchlichen Büßer bezeichnete[2]). Das Leben der Mönche wurde offiziell geregelt durch die Canones der Synoden[3]). Soweit schriftliche Klosterregeln vorhanden waren, trugen sie einstweilen lokalen und mehr privaten Charakter. Die Canones beschäftigten sich vor allem auch mit dem Verhältnis der Klöster zu den Bischöfen. Schon Can. 4 des Konzils von Chalcedon bestimmte, daß keine Klöster errichtet werden dürften ohne Zustimmung des Bischofs, eine Vorschrift, die später oft wiederholt wurde. Doch waren, namentlich in Zeiten von Häresie und Schisma, häufig Schutzbestimmungen zu Gunsten der Klöster gegen die Bischöfe nötig. Bei Gregor dem Großen nehmen diese Schutzverordnungen bereits vielfach den Charakter der späteren Exemition an[4]). Immerhin hatte der Bischof das Recht und die Pflicht, für die Beobachtung der Canones in den Klöstern zu sorgen, z. B. daß niemand ohne zweijährige Probezeit die Tonsur empfange, d. h. endgültig und unwiderruflich aufgenommen werde[5]), und die Abtwahl

[1]) Mansi VIII 425 ff. Relatio minorum Archimandritarum et ceterorum monachorum Syriae ad Hormisdam Papam (514—523). 211 Unterschriften von Presbytern, Diakonen und Archimandriten, die selbst wieder fast alle Presbyter oder Diakone sind.

[2]) Poschmann, Die abendländ. Kirchenbuße 1928 S. 131 f.

[3]) aber auch durch das weltliche Recht. So konnte ein Mönch nicht mehr rechtsgültig über das verfügen, was er vor seinem Eintritt besessen hatte, vgl. Greg. Epist. XIII 3 MPL 77, 1256 u. IX 7 MPL 77, 945. Doch gab es Fälle, wo kirchliches und weltliches Recht in Konflikt kamen: XI 50 MPL 77, 1169: Greg. Hadriano notario Panormitano... Etsi mundana lex praecipit, conversionis gratia, utrolibet invito posse solvi conjugium, divina hoc tamen lex fieri non permittit.

[4]) Als erste Exemtion gilt die des Klosters Bobbio 628. Vgl. Sägmüller, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts 1904 § 62 S. 219 ff.

[5]) Greg. Epist. X 24 MPL 77, 1082: Greg. Fortunato Episcopo Neapolitano. . . Praeterea monasteriis omnibus fraternitas vestra districtius interdicat, ut eos quos ad convertendum susceperint, priusquam bi-

zu überwachen[1]). Die Hauptaufgabe des Bischofs den Klöstern gegenüber bleibt aber Monasteriorum quieti prospicere[2]).

b) Von der allgemeinen Empfehlung der Regula S. Benedicti bis zur Differenzierung in Kongregationen mit organisatorisch angestrebtem Ordenszweck 610—910.

Aus dem hl. Benedikt (ca. 480—540) einen Ordensstifter im heutigen Sinn machen zu wollen, wäre ein Anachronismus. Anderseits wird jeder, der die Vita S. Benedicti, das 2. Buch der Dialoge Gregors des Großen, liest und darin die Sprache des ausgehenden Altertums versteht, erkennen, daß Benedikt ein Heiliger von überragender Größe, ein Säkularmensch war, ähnlich wie Antonius der Einsiedler. Aber während Antonius hauptsächlich durch die Vita Antonii des hl. Athanasius zum Patriarchen des Mönchtums überhaupt geworden ist, verdankt Benedikt seine Patriarchenstellung für das abendländische Mönchtum nicht nur den Dialogen Gregors, sondern vor allem seiner Regel[3]).

ennium in conversatione compleant, nullo modo audeant tonsurare. Sed hoc spatio sollicite comprobentur, ne quis eorum aut non sit contentus (eo) quod voluit, aut ratum non habeat quod elegit.

[1]) Greg. Epist. II 42 MPL 77, 580: Luminoso abbati monasterii S. Thomae de Arimino. Der Bischof darf sich nicht weiter einmischen, illa videlicet ei jurisdictione relicta, ut in defuncti abbatis locum alium quem dignum communis consensus congregationis elegerit debeat ordinare. Vgl. auch Epist. IV 11 MPL 77, 681.

[2]) Greg. Epist. VIII 15 MPL 77, 918: Mariniano Episc. Ravennati. Quam sit necessarium monasteriorum quieti prospicere, et de eorum perpetua securitate tractare, anteactum vos officium, quod in regimine monasterii exhibuistis, informat. Zu dieser Fürsorge für die Quies monachorum gehört der äußere Schutz, aber auch die Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten. Der Brief wurde von Gregor selbst in die Dekrete der Lateransynode von 601 aufgenommen (Mansi X 485.) nur daß Gregor hier von seinen eigenen Erfahrungen spricht: anteactum nos officium, quod in regimine coenobii exhibuimus etc.

[3]) Wenn H. Schrörs (Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen ZKT 1921, 169—207) sagt: »Der hl. Benedikt ist nicht der Stifter eines Ordens gewesen, sondern nur eines einzelnen Klosters« (S. 170), so wird man dem zustimmen können; wenn er aber weiterfährt: »Nichts berechtigt uns daher, aus der Größe der Wirkung den Rückschluß zu machen auf eine besonders machtvolle Persönlichkeit mit stark ausgeprägten natürlichen und übernatürlichen Charaktereigenschaften« (S. 171), so geht das zu weit. Allerdings berechtigt uns zu diesem Rückschluß weniger die Größe der Wirkung auf die Nachwelt, als die Wirkung auf Gregor. Batiffol (S. Grégoire le Grand 1928) sagt richtig: »Gregor muß dem hl. Benedikt viel verdankt haben, sonst hätte er nicht mit solcher Verehrung von ihm schreiben können.« (S. 226). Dagegen hat Batiffol nicht recht, wenn er meint: »Das 2. Buch der Dialoge hat, soviel steht fest, aus dem hl. Benedikt den Patriarchen der abendländischen Mönche gemacht« (S. 135). Nicht die Dialoge allein haben das bewirkt, sondern vor allem die Regel. Und aus der Regel dürfen wir auch — gegen Schrörs — auf den Verfasser schließen. Es gibt Säkularmenschen, die kein Säkularbuch geschrieben haben, aber es gibt kein Säkularbuch mit einem unbedeutenden Verfasser. Abermals hat Batiffol nicht recht, wenn er schreibt: »Aus Mönchen, d. h. aus Reklusen, hat er (Gregor) Missionäre gemacht, Bischöfe. Römische Mönche waren es, die in die Ferne geschickt wurden, um den Geist des Papstes mit sich zu tragen, der sie gebildet hatte und der sie sandte. Zu diesem Mönchtum stammte die Idee nicht von Benedikt, das war im Abendland eine Schöpfung Gregors« (S. 227). Richtiger sieht Berlière (L'Ascèse Bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle 1927): »Das apostolische Leben verschiedener Mönchsgruppen vom 7. bis zum 11. Jahrhundert war nur eine vorübergehende und örtliche Erscheinung in der monastischen Betätigung und wurde immer seltener; der Mönch als Missionär war ebenso eine Ausnahme wie der Mönch als Eremit oder Rekluse« (S. VI); ja man könnte sagen: das Reklusentum entsprach dem monastischen Ideal, die missionarische Arbeit dagegen war mehr eine vorübergehende Anpassung an ungewöhnliche Verhältnisse.

In Gregors Verordnungen, soweit sie das Mönchtum betreffen, finden sich noch kaum sichere Spuren einer Benützung der Benediktusregel.[1]) Dennoch ist es auf Gregors Einfluß zurückzuführen, daß Bonifaz IV 610, sechs Jahre nach Gregors Tod, auf einer römischen Synode von Benedictus monachorum praeceptor almificus reden konnte[2]). Das Dekret von 610 schafft kein

[1]) Als solche können etwa angesehen werden: Der Ausdruck Opus Dei für das Chorgebet Epist. IV 18 MPL 77, 687: Sed et hoc prae omnibus tibi curae sit ut ibidem ad sacratissimi corpus b. Pancratii quotidie Opus Dei procul dubio peragatur; — II 41 MPL 77, 578: In Dei opere estote solliciti. Ferner die Betonung der Lectio: Epist. III 3 MPL 77, 605: Joanni abbati S. Luciae Syracus. . . In ipsis autem fratribus monasterii tui quos video, non invenio eos ad lectionem vacare. Unde considerare necesse est quantum peccatum est ut ex aliena oblatione Deus vobis alimoniam transmiserit, et vos mandata Dei discere negligatis. Über die Stellung der Lectio divina in der benediktin. Aszese vgl. Berlière L'Ascèse Bénédictine 169—185.

[2]) Mansi X 503 Sunt nonnulli . . . asserentes monachos, quia mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque poenitentiam, neque Christianitatem largiri, neque absolvere posse per

neues Recht, aber es zeigt, daß die Benediktusregel im Begriff ist, sich in den Klöstern durchzusetzen und daß die höchste kirchliche Autorität von nun an geneigt ist, sie als Norm für das Klosterleben anzusehen. Die Landessynoden erneuern zwar auch nach 610 die alten Canones. Doch erscheint nunmehr immer öfter neben dem Canonicus ordo die Regula S. Benedicti in den Synodalbeschlüssen.[1]) So kam man allmählich dazu, zwischen Monasteria Canonicorum und Monachorum zu unterscheiden; unter Monachi verstand man die Mönche, die der Benediktusregel folgten[2]). Dabei breitete sich diese

sacerdotali officio divinitus injunctam potestatem (al. gratiam), sed omnino labuntur (al. falluntur) . . . Neque enim Benedictus monachorum praeceptor almificus huiuscemodi rei aliquomodo fuit interdictor, sed eos saecularium negotiorum edixit expertes fore solummodo. Das Dekret ist nach England gerichtet. Dort als in einem Missionsland sind ganz andere Verhältnisse, daher darf man die Bestimmungen über die Seelsorgetätigkeit der Mönche nicht ohne weiteres von diesem Zeitpunkt an auf andere Länder übertragen.

[1]) Conc. Augustodun. 679 Mansi XI can. 15 De abbatibus vero vel monachis ita observare convenit, ut quidquid canonicus ordo vel regula S. Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant. — Conc. Francofurt. 794 Mansi XIII append. pg. 191. can. 11. Ut abbas cum suis dormiat monachis secundum regulam S. Benedicti. Vgl. ibid. can. 12 und 14.

[2]) Conc. Turonense III, anno 813 Mansi XIV 87 can. 24: Simili modo et abbates monasteriorum, in quibus canonica vita antiquitus fuit, vel nunc videtur esse, sollicite suis provideant canonicis . . . can. 25. Monachi monasteriorum, in quibus olim regula B. Benedicti patris conservabatur . . . bonum videtur ut ad pristinum revertantur statum . . . quoniam aliqua sunt monasteria, in quibus jam pauci sunt monachi, qui praedicti patris regulam suis abbatibus promissam habeant: quippe cum ipsi abbates magis canonice quam monachice inter suos conversari videntur. Ebenso Conc. Mogunt. anno 813 Mansi XIV 68 can. 13: Abbatissas cum sanctimonialibus omnino recte et juste vivere censemus. Quae vero professionem sanctae regulae Benedicti fecerunt, regulariter vivant. Sin autem, canonice vivant pienter. Auch Conc. Arelat. VI. anno 813 Mansi XIV 60 unterscheidet can. 8 monasteria canonicorum atque monachorum. Conc. Paris. VI (829) l. II. cap. 18 (Mansi XIV 600) de abbatibus vero canonicis et regularibus. Conc. Aquisgranense II. (836) cap. 2 can. 1 u. 2: Ut Abbates canonici — Abbates vero monachorum. Can. 15: . . . ut canonici, secundum id quod continetur in libro de ipsorum vita collectus, religiose conversentur: monachi vero secundum traditam a beato Benedicto regulam unanimiter etc. (Mansi XIV 679—683) Der liber de canonicorum vita collectus ist die Regel des Amalar von Metz. Canonici sind um diese Zeit alle Kleriker und Mönche mit Ausnahme der benediktinischen.

Regel derart aus, daß es beim Tod Karls des Großen Gegenden gab, wo kaum noch Klöster bestanden, die sie nicht angenommen hatten[1]). Zu dieser Ausbreitung trug viel bei die Reformtätigkeit des hl. Benedikt von Aniane († 821)[2]), der in seiner Concordia Regularum mit einer für die damalige Zeit ganz ungewöhnlichen Gelehrsamkeit den Nachweis zu liefern suchte, daß die Benediktusregel die gesamte Mönchstradition bis hinauf zur ägyptischen verkörpere.

Das Steigen des Ansehens der Klöster seit Gregor dem Großen und ihre wachsende Verselbständigung gegenüber der bischöflichen Gewalt kommt darin zum Ausdruck, daß allmählich auf den Synoden die Äbte neben den Bischöfen mit beschließender Stimme erscheinen, in Spanien von der Mitte des 7. Jahrhunderts an, im 8. Jahrhundert auch in Deutschland, im 9. in England und Frankreich. Nur in Rom selbst unterschrieben nach wie vor nur die Bischöfe, die Presbyter der Titelkirchen und die sieben Diakone die Synodalbeschlüsse[3]).

[1]) Conc. Cabilonense II. 813 Mansi XIV 98 can. 22: De abbatibus vero et monachis, idcirco hic pauca scribimus, quia pene omnia monasteria in his regionibus constituta, secundum regulam sancti Benedicti se vivere fatentur: quae beati Benedicti documenta per omnia demonstrant, qualiter eis vivendum sit. — Conc. Rhemense II. 813 Mansi XIV can. 9: Lecta est regula S. Benedicti, ut ad memoriam reducere abbatibus etc.

[2]) Ardo Smaragdus Vita S. Benedicti Anianensis (ASS 2. febr.) n. 36: Praefecit eum quoque (scil. Bened. Anian.) Imperator Ludovicus cunctis in regno suo coenobiis. Multa denique monasteria erant, quae quondam regulariter fuerant instituta, sed paullatim tepescente rigore regularis pene reperierat ordo. Ut autem sicut una omnium erat professio, fieret quoque omnium monasteriorum salubris una consuetudo, jubente Imperatore aggregatis coenobiorum Patribus una cum quamplurimis monachis per plures resedit dies. Omnibus ergo simul positis Regulam ab integro discutiens . . . capitulare institutum Imperatori confirmandum praebuit, ut omnibus in regno suo positis monasteriis observare praeciperet. Cui protinus Imperator assensum praebuit. — Mabillon Praef. in saec. II O. S. B. § 1 n. 18 will daraus schließen, daß die Columbaregel als Benediktinerregel galt, weil sie nicht genannt ist.

[3]) Unterschriften auf Synoden. Spanien. Conc. apud Lucum 569: Episcopi, electi, abbates, abb. electi, comites, principes. Tolet. VIII 653: Episcopi, Abbates, vicarii Episc., viri illustres. Von da an regelmäßig. — Deutschland. Conventus Attiniacensis 765 (unter Chrodegangs Vor-

c) Von der Gründung Clunys bis zur Charta Caritatis. Beginnende Differenzierung und Organisierung von Klosterverbänden unter dem Schutz des Hl. Stuhles. Vollendung der Exemtion. 910—1152.

Am 11. September 910 stiftete Herzog Wilhelm von Aquitanien im heutigen französischen Departement Saône-et-Loire das Kloster Cluny und besiedelte es mit Mönchen aus der Schule des hl. Benedikt von Aniane. Von aller bischöflichen und weltlichen Gewalt exemt und unmittelbar dem Schutz des Hl. Stuhles unterstellt, wurde dieses Kloster nicht nur bald zu einer europäischen Großmacht, sondern wirkte auch auf die Ausgestaltung des Ordenswesens bahnbrechend. Schon der zweite Abt, der hl. Odo († 942), wurde vom Papst nach Rom berufen zur Reformierung italienischer Klöster. Zahlreiche Klöster, besonders in Frankreich, nahmen die Reformstatuten von

sitz) Episcopi (darunter 2 Episc. de monasterio), Abbates. Moguntinum 813 keine Unterschriften erhalten, aber can. 11. sind Abbates genannt, qui in praesenti Synodo aderant. Conventus Vormatiensis 833 Episcopi, Abbates, Episcopi. — England: Conc. apud Bacanceld (Canterb.) 798: 18 Episcopi, 2 Abbates, 1 Archidiac. Cloveshoae (Canterb.) 803: jeder Episc. mit nachfolgenden Abbates [und Presbyteri. Einige sind Presbyter Abbas. Londiniense 833: Episcopi, Abbates, Rex, principes. Von da an regelmäßig. — Frankreich Aurelian. V. 552: Episcopi, Prebyteri, Diaconi als Stellvertreter und ein Abbas directus a domno meo Praetextato episcopo ecclesiae Cabellicae. Autisiodorense 578 (Diözesansynode) 1 Episcopus, 7 Abbates, 34 Presbyteri, 2 Diaconi. Châlons 650 Episcopi, 4 Abbates in vicem Episcopi. Synodus Lugdunensis 830: Episcopi, Abbas, Chorepiscopus, Presbyteri, Diaconi, Archiepiscopus, Abbas. Germaniciense 843: Episcopi, Abbates, Episcopi, Abbas. Parisiense 846: Episcopi, Abbates. Von da an regelmäßig. — Benedikt XIV De Synodo dioecesana Ferrara 1756 lib. 13. c. 2 n. 5 erwähnt, wo er über die Teilnahme der Äbte auf Synoden spricht, diese alten Konzilien nicht, sondern stellt nur fest, daß schon früh die Bischöfe Priester oder Diakone als Stellvertreter schicken konnten. Postea tamen suffragium decisivum concessum fuisse solis abbatibus, habentibus jurisdictionem quasi Episcopalem, eruitur ex concilio Londoniensi anni 1075, in quo cautum fuit ne quis in Concilio loquatur, praeter licentiam a Metropolitano concessam exceptis Episcopis et Abbatibus. Man kann daher vielleicht auch jene Äbte, die auf den Synoden vor 1075 unterschrieben, als Abbates jurisdictionis quasi episcopalis betrachten, was auch dadurch nahegelegt wird, daß neben vielen Bischöfen immer nur ganz wenige Äbte unterschreiben, während doch die Zahl der Klöster viel größer gewesen sein muß als die der Diözesen.

Cluny an und unterstellten sich der Oberleitung von Cluny. Dem 6. Abt (hl. Hugo, geb. 1024, regiert 1049 bis 1109) unterstanden bereits 200 Klöster, von denen z. T. selbst wieder zahlreiche Klöster abhingen. Hugo behielt sich die Bestätigung der Äbte und Prioren vor und verordnete, daß die Novizen aller zur Kongregation gehörenden Klöster in Cluny selbst Profeß machen und die ersten drei Jahre ihres Ordenslebens dort zubringen sollten[1]).

Die innige Verbindung Clunys mit dem päpstlichen Stuhl kam u. a. dadurch zum Ausdruck, daß zwei Mönche von Cluny die Tiara erlangten (Urban II 1088—99, der den ersten Kreuzzug ins Leben rief, und Paschalis II 1099—1118). Gelasius II (1118—1119) starb zu Cluny, Calixt II (1119—1124), der mit dem Wormser Konkordat den Investiturstreit beendigte, wurde zu Cluny gewählt.

Seitdem sich die innige Verbindung der Kongregation von Cluny mit der kirchlichen Zentralgewalt für beide Teile in so hohem Grad vorteilhaft erwiesen hatte, suchten auch andere auf dem Boden der Benediktinerregel in Bildung begriffene Kongregationen um diesen besonderen Schutz des päpstlichen Stuhles (Libertas Romana) nach, mit der selbstverständlichen Gegenverpflichtung, die Interessen des Hl. Stuhles zu wahren und zu fördern, so daß sich daraus zugleich die päpstliche Bestätigung neuer Gründungen ergab. Der erste in dieser Form bestätigte Orden sind wahrscheinlich die Camaldulenser-Eremiten (1072)[2]). Es folgten die Eremiten von Vallom-

[1]) Heimbucher, Orden I 245.

[2]) Alexander II. Approb. Congreg. Monach. Eremitarum Camaldulensium, alias Campi Amabilis, Ord. S. Bened. Nulli Fidelium venit in dubium, quin Sedes Apostolica, eo quod princeps existat omnium Ecclesiarum, omnibus hoc jure, et debita sollicitudine, Ecclesiis praeesse debeat . . . Inter quas tamen complures inveniuntur, quae speciali et propria commendatione, in tutelam eiusdem Sedis Apostolicae se contulere, et speciali caritate et studio, suae matris amplexae, securiores et liberiores ab omni infestatione, consisterent. Quas ut dignum erat, ita in suo sinu Romana suscepit Ecclesia, tantaque protexit undique

brosa (1090)[1]), die Zisterzienser (1100)[2]), die Kartäuser (1175)[3]) und andere. Daß der Apostolische Stuhl bei der Übernahme dieses Schutzes nicht so sehr kirchenpolitische Zwecke verfolgte, als vielmehr auf die Entfaltung des Ordenslebens im religiösen Sinn bedacht war, zeigt die Formel Monachorum quieti prospicere, die schon Gregor der Große gebraucht hatte, und die in diesen päpstlichen Urkunden wörtlich oder dem Sinn nach ständig wiederkehrt, sowie die Tatsache, daß es sich bei vielen dieser Neugründungen um Verstrengerung des alten Benediktinerideals nach der Seite des Eremiten- (richtiger Reklusen-) tums handelte.

2. Periode. Päpstliche Bestätigung einzelner Ordensregeln. Fortschreitende Differenzierung und Erweiterung des Ordensideals. 1152—1524.

a) Von der Charta Caritatis bis zur päpstlichen Reservierung jeglicher Ordensbestätigung (1119) 1152 bis 1215.

---

diligentia, ut omnibus ornamenta, praesidia, nonnullis quoque et gratiam consecret (al. conferret) amplificationis. Cuius rei nobis plurima exempla Sanctissimi Viri Praedecessores nostri reliquere . . . Novimus monasteria plurima et cetera ecclesiastica bona, quae a religiosis viris ad patrocinium et defensionem Apostolicae Sedis sunt delata, cum summa caritate ab illis suscepta et privilegio Apostolicae defensionis quasi muro munita firmissimo . . . Ita tamen volumus et constituimus, ut jam dictum Oratorium (Camaldulense) cum Cellis suis omni tempore . . . maneat in suo vigore atque stabilitate, scilicet ut semper eremitico tramite contemplativae vitae celsitudine perseveret. Nec liceat cuiquam umquam aut Abbatem ibi ponere, aut coenobium facere, sed semper solitariae vitae locus ipse sit deditus.

[1]) Urban II. Cum universis: . . . Coenobium vestrum . . . in Romanae Ecclesiae proprietatem et tutelam, atque protectionem Apostolicae Sedis accipimus.

[2]) Paschalis II. Desiderium: . . . Locum igitur illum, quem inhabitandum pro quiete monastica elegistis, ab omnium mortalium molestiis tutum ac liberum fore sancimus, et Abbatiam illic perpetuo haberi ac sub Apostolicae Sedis tutela specialiter protegi . . . salva Cabillonensis Ecclesiae canonica reverentia.

[3]) Alexander III. Cum vos: . . . Ea propter dilecti in Domino filii, vestris justis postulationibus clementer annuimus, vestramque et alios domos ordinis vestri cum omnibus bonis, pascuis etc. . . sub B. Petri et nostra protectione suscipimus.

Paschalis II hatte 1100 das Monasterium Novum, bald darauf Cîteaux genannt, in der gewöhnlichen Form unter den Schutz des Apostolischen Stuhles genommen. Nachdem 1112 der hl. Bernhard in dieses Kloster eingetreten war, nahm es einen solchen Aufschwung, daß in den Jahren 1113—1119 neun Filialabteien gegründet werden konnten. 1119 hielten diese zehn Klöster ein Generalkapitel ab und arbeiteten unter der Führung der Äbte Stefan Harding von Cîteaux und Bernhard von Clairvaux die Ordensverfassung aus, Charta Caritatis genannt, die noch im gleichen Jahr von Calixt II bestätigt wurde. Diese Bestätigung wurde 1152 von Eugen III, selbst Zisterzienser und Schüler Bernhards, feierlich wiederholt. Die Bulle Sacrosancta Romana Ecclesia von 1152 ist das erste päpstliche Dokument, daß wir kennen, das den Text einer Ordensverfassung enthält und dieser Verfassung damit den Charakter Juris pontificii verleiht.

So viel Verwandtschaft die Charta Caritatis auch mit der Verfassung der Cluniazenser haben mag, so unterschied sich doch das Wachstum des Zisterzienserordens vor dem der Kongregation von Cluny dadurch, daß Cluny meist schon bestehende Klöster in seinen Verband aufnahm, während Cîteaux und seine Tochterklöster den Orden erst auf Grund der Charta Caritatis schufen. Von 1134—1342, im »goldenen Zeitalter« des Zisterzienserordens, wurden über 600 Klöster auf Grund der Charta Caritatis gegründet[1]). Dadurch erhielt der Orden einen viel stärkeren Zusammenhalt, als es bei den früheren Reformkongregationen geschehen war.

Auch nach der Bestätigung der Charta Caritatis folgten noch Approbationen auf Grund der alten Formel: Monasterium N. sub B. Petri et nostra protectione sus-

---

[1]) Heimbucher I 427.

cipimus[1]). Auch die erste Approbation des im Entstehen begriffenen Dominikanerordens erfolgte 1216 nach dem hergebrachten Schema[2]). Dagegen nahm Innozenz III 1198 in die Bestätigung des Trinitarierordens (Bulle Operante Divinae) den Text der neuen Regel auf. Diese Regel bedeutet eine Erweiterung des Ordensideals, indem sich hier zum erstenmal ein Orden in den Dienst bestimmter Werke der Nächstenliebe stellt (Wohltätigkeit im allgemeinen hatten auch die Früheren geübt, besonders die Cluniazenser): Von den Klostereinkünften sollte immer der dritte Teil für den Loskauf christlicher Gefangener reserviert werden.

b) Von der päpstlichen Reservierung der Ordensbestätigungen bis zum Aufkommen der Regularkleriker. Die Bettelorden. Aufgeben der Stabilitas loci. 1215—1524.

Die Trinitarierregel war nicht mehr wie die Charta Caritatis auf die Benediktinerregel aufgebaut. Der Kreis der Möglichkeiten schien sich erweitern zu wollen, als das 4. Laterankonzil 1215 weiteren Neugründungen einen Riegel vorschob[3]). Dieses Verbot mag zustande gekommen sein im Hinblick auf die ordensähnliche, bald aber in Häresie ausartende Waldenserbewegung (seit

[1]) Alexander III 1175 Benedictus Deus. Approb. Ordinis seu Militiae S. Jacobi de Spatha, in Regnis Hispaniarum nuper institutae. . . . In speciales et proprios sacros. Rom. Ecclesia filios vos recipimus. — Alex. III 1175 Apostolicae Sedis. Approb. Ord. Monachorum S. Basilii magni in monasterio S. Salvatoris Messanen. . . . Praefatum monasterium . . . sub B. Petri et nostra protectione suscipimus. — Urban III 1187 Cum antecessor tuus. Approb. Ord. Fr. Cruciferorum in Hospitali Civitatis Bononiae. . . . In jus et proprietatem B. Petri et nostra protectione suscipimus. — Coelestin III 1197 Religiosam vitam. Approb. Congreg. Monach. Montis Virginis O. S. B. . . . sub B. Petri etc.

[2]) Honorius III Religiosam vitam. . . . Ecclesiam S. Romani Tolosanensis, in qua divino mancipati estis obsequio, sub B. Petri et nostra protectione suscipimus.

[3]) Cap. 13. Ne nimia religionum diversitas in Ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inveniat: sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis.

1176)[1]). Jedenfalls machte die hochgespannte religiöse Atmosphäre des beginnenden 13. Jahrhunderts ein strafferes Anziehen der kirchlichen Zentralgewalt notwendig.[2])

Außer dem Verbot neuer Ordensgründungen führte das 4. Laterankonzil eine von ihm selbst als Novitas bezeichnete Einrichtung für alle schon bestehenden Klöster und Orden ein, auch für die Regulares canonici secundum ordinem suum: Die Abhaltung von regelmäßigen Generalkapiteln und Visitationen nach der Art des Zisterzienserordens, sogar unter anfänglicher Mitwirkung von Zisterzienseräbten. Zweck dieser Kapitel soll sein: Reformatio ordinis und Observantia regularis. Die auf den Kapiteln zu bestellenden Visitatoren üben ihr Amt aus Vice nostra, also vom Apostolischen Stuhl mit Autorität ausgestattet, und haben in schwierigen Fällen an den Apostolischen Stuhl zu berichten.[3])

Diese Bestimmungen zeigen die fortschreitende Durchorganisierung des gesamten Ordenswesens und seine Einarbeitung in den Organismus der Gesamtkirche, aus deren Schoß das Ordensleben geboren war. Auch das vielberufene Verbot neuer Ordensgründungen ist nur scheinbar eine Drosselung des Ordenswesens. In Wirklichkeit zeigte sich sofort, daß die scheinbare Einschränkung ganz neue Entwicklungsmöglichkeiten öffnete.

Bis dahin war der Rahmen für das Ordenswesen einfach durch die Überlieferung gezogen. Die ganze Entwicklung spielte sich innerhalb der aus der Überlieferung erwachsenen Canones ab, und innerhalb der gleichfalls auf die älteste Mönchsüberlieferung aufbauenden und selbst längst zur Überlieferung gewordenen

[1]) So die ältere Ansicht: Bellarmin t. 2. Controv. lib. 2. c. 4; Lambertini (Bened. XIV.) De Canonizatione III 35 pg. 506.

[2]) H. Ch. Scheeben, Der hl. Dominikus, 1927, S. 181 glaubt, das Laterankonzil habe bei seinem Verbot den eben im Entstehen begriffenen Dominikanerorden im Auge gehabt. Dagegen B. Altaner, Zur Beurteilung der Persönlichkeit und der Entwicklung der Ordensidee des hl. Dominikus ZKG 46 (1927) 399 ff.

[3]) Conc. Later. IV. cap. 12. Mansi XXII pg. 999 sqq.

Benediktusregel. Mit dem 4. Laterankonzil tritt, zum ersten Mal deutlich ausgesprochen, an Stelle des geheiligten Übereinkommens die Autorität der Kirche. Von jetzt an gelten alle die Formen des Ordenslebens als zurecht bestehend, die der Apostolische Stuhl genehmigt, mögen sie sich auch von den Gebräuchen der Alten noch so weit entfernen. Doch war damit die Entwicklung des Ordensstandes nicht einer willkürlichen Entartung preisgegeben. Denn das Ordensideal, das der Kirche fortan bei ihrer Bestätigungs- und Überwachungstätigkeit vorschwebte, war zwar reich, aber nicht unbegrenzt.

Die ersten, denen die veränderte Rechtslage zugute kam, mochte sie von ihnen auch anfangs wie ein Hindernis empfunden werden, waren die Bettelorden. Die Bereicherung, die die beiden großen Bettelorden dem Gesamtideal brachten, lag weniger in der Strenge ihrer Armut — auch die Zisterzienser beobachteten strengste Armut, wenn auch auf andere Art — als in der Freizügigkeit, in dem Aufgeben der seit Benedikt wie ein Wesenselement des Ordensstandes erscheinenden Stabilitas loci. Der neue Typ von Ordensleuten, wie ihn die Dominikaner und Franziskaner darstellten, lieferte die geborenen Seelsorger oder Seelsorgshelfer. Damit war der uralten Formel des Ordenslebens: Deo vacare, ein neuer Inhalt gegeben. Die Hauptaufgabe des Mönches alten Stils war Opus Dei und Labor: liturgischer Gottesdienst und körperliche (oder geistige) Arbeit im Dienst des Klosters. Nicht als ob das nicht auch der streitenden Kirche zugute gekommen wäre: nicht nur England — Europa verdankt den alten Klöstern nach Benedikts Regel sein Christentum; aber die Wirkungsweise war bei den alten Klöstern eine andere. Es war mehr eine Seelsorge durch Ausstrahlung. Die alten Klöster waren Zentren religiösen Lebens und zogen die Menschen an, die Bettelorden gingen den Menschen nach.

Das war der neue Sinn des Deo vacare: frei sein für die Arbeit für Gott, für das Gottesreich, und deshalb frei sein von allem hindernden Besitz, selbst von der bindenden Scholle. Dabei hat, wie so oft in der Entwicklung des kirchlichen Lebens, das Neue nicht das Alte verdrängt: nur der Reichtum, die Möglichkeiten wurden größer.

Nach dem 4. Laterankonzil beeilten sich die in Bildung begriffenen und die schon bestehenden Orden die nunmehr unerläßliche päpstliche Bestätigung zu erhalten, sei es auf Grund der bereits anerkannten sog. Regel des hl. Augustin, die sich bei den nichtbenediktinischen Klöstern, den ehemaligen Monasteria canonicorum, durchgesetzt hatte[1]), sei es auf Grund ganz neuer Regeln. Die wichtigsten Approbationen sind:

1216 Dominikaner auf Grund der Augustinerregel (Honorius III Religiosam vitam).

1217 Neubestätigung der Trinitarier mit eigener Regel.

1223 Franziskaner mit eigener Regel (Honorius III Solet annuere).

1226 Praemonstratenser auf Grund der Augustinerregel.

1226 Eremiten der allersel. Jungfrau v. Berge Karmel mit eigener Regel (Honorius III Ut vivendi normam).

1235 Mercedarier zum Loskauf der Gefangenen auf Grund der Augustinerregel (Gregor IX Devotionis)[2]).

[1]) Die Regel des hl. Augustin besteht aus Aug. ep. 211 (MPL 33, 958—65) und sermo 355 u. 356 (MPL 39, 1570—81). Ihre Einführung geht ins 10. und 11. Jahrhundert zurück (in St. Florian 1071). Der Zusammenschluß von Klöstern (und Kanonikerstiften) mit der Regel des hl. Augustin zu Verbänden und Kongregationen ist noch sehr wenig erforscht. Vgl. meine Studie Kanoniker usw. ZKT 1930.

[2]) Devotionis vestrae precibus inclinati, praesentium vobis auctoritate concedimus, ut cum nondum aliqua sit a vobis ex Religionibus approbatis assumpta, B. Augustini possitis Ordinem profiteri. Dat. Perusiis 16 Kal. febr. Pontif. nostri anno octavo. — 1233 hatten auch die von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunkenen Cluniazenser von Gregor IX ihre Bulle erhalten: Behemoth, in den allerschärfsten Ausdrücken abgefaßt. . . . Sane dolore confodimur in occulto, et rubore perfundimur in aperto . . . Quare cupientes deformatum ordinem reformare et in-

1247 Sylvestriner-Eremiten auf Grund der Benediktinerregel (Innozenz IV Religiosam vitam).

1247 Milderung der Karmelitenregel (Innoz. IV Quae honorem conditoris).

1253 Klarissen, mit eigener Regel vom hl. Franziskus (Innoz. IV Solet annuere).

1255 Erste Bestätigung der Serviten (Alex. IV) Augustinerregel und eigene Konstitutionen vom 5. Ordensgeneral, dem hl. Philipp Benitius. Endgültige Bestätigung 1304 (Benedikt XI Dum levamus).

1256 Vereinigung verschiedener Eremiten-Kongregationen auf Grund der Augustinerregel als Orden der Eremiten vom hl. Augustin (Alex. IV Licet Ecclesiae catholicae).

1274 Endlich unterdrückte Gregor X auf dem 2. Konzil von Lyon alle Mendikantenorden, die nach dem Laterankonzil von 1215 gegründet und noch nicht päpstlich bestätigt seien.

Gerade die seit dem Laterankonzil gegründeten Orden zeigten ein außerordentliches Wachstum. Die Dominikaner besaßen bereits im Anfang des 14. Jahrhunderts 562 Klöster in 21 Ordensprovinzen[1]). Die Franziskaner-Observanten zählten 1455 über 20.000 Mitglieder, und 1506 gegen 1400 Klöster[2]). Die Augustiner-Eremiten erreichten in ihrer Blütezeit (14/15. Jahrh.) einen Höchststand von 42 Provinzen, ca. 2000 Klöstern mit 30.000 Mitgliedern[3]).

Die Bettelorden erlangten auch auf die Gestaltung der Laien-Aszese einen kaum zu ermessenden Einfluß durch ihre »Dritten Orden«, in denen Weltleute zu einer

staurare collapsum etc. Übrigens kann aus dem zwar stark verweltlichten Orden doch nicht aller ursprüngliche Geist gewichen gewesen sein, wenn eine so unerhört strenge Sprache des Papstes auf williges Gehör rechnen konnte.

[1]) Heimbucher II 114.
[2]) Heimb. II 376.
[3]) Heimb. II 185.

gewissermaßen klösterlichen Frömmigkeit, insbesondere zu einem bußfertigen Leben angeleitet wurden.[1])

Die innige Verbindung des Ordenswesens mit der kirchlichen Zentralgewalt kommt seit dem 13. Jahrhundert auch darin zum Ausdruck, daß diese von nun an häufig genötigt war, nicht nur die Ordensleute und Klöster wie bisher gegen Übergriffe zu schützen, sondern auch doktrinelle Anfeindungen des Ordensstandes zurückzuweisen. Man kann sagen, die theoretische Bekämpfung des Ordenslebens gehörte fortan fast zum eisernen Bestand jeder Häresie, besonders solcher, die die Autorität des Papstes und der Kirche angriffen. Die Päpste haben sich diesen theoretischen Schutz des Ordenslebens immer angelegen sein lassen, und dadurch die Lehre der Kirche in helleres Licht gerückt.

Den theoretischen Angriffen waren anfangs vorzüglich die neuen Orden, die Bettelorden, ausgesetzt, deren Betätigung in der Seelsorge und deren Armutsideal vielen ein Dorn im Auge war. 1256 verurteilte Alexander IV die Irrtümer des Pariser Theologen Wilhelm von St. Amour, darunter den Satz: Omnia pro Christo relinquere et sequi Christum mendicando, non est opus perfectionis.[2])

Bereits gegen das Ordensleben im allgemeinen richtete sich die Lehre Wicleffs, so daß Martin V dem abschwörenden Anhänger dieser Lehre die Frage vorzu-

[1]) »Brüder und Schwestern von der Buße des hl. Dominikus«, bereits von Gregor IX mit Privilegien ausgestattet; »Dritter Orden von der Buße«, gegründet vom hl. Franz von Assisi. 1221 Abfassung einer eigenen Regel, erste Bestätigungen 1221 (Honor. III), 1227 und 1228 (Greg. IX). Der Dritte Orden unter Leitung des Franziskanerordens zählte 1905 (nach der Reform durch Leo XIII) 4838 Ordensgemeinden mit 861.051 weltlichen Tertiaren, der Dritte Orden unter Leitung der Kapuziner 4640 Ordensgemeinden mit 832.200 Tertiaren. Heimbucher II 494. Ende 1929 zählte der weltliche Dritte Orden der Franziskaner 12.171 Gemeinden mit 1,849.278 Mitgliedern.

[2]) DBU n. 454. — Diesem leidenschaftlichen Gegner der Mendikanten war es sogar gelungen, bei Innozenz IV vorübergehend die Entfernung der Franziskaner und Dominikaner von den Lehrstühlen der Sorbonne durchzusetzen.

legen anordnete: »Ob er glaube, daß die von der Kirche bestätigten Orden von den hl. Vätern rechtmäßig und zweckmäßig eingeführt seien?«[1])

Den Irrtümern der Reformatoren in Bezug auf das Ordensleben und den heftigen Angriffen, die besonders Luther gegen seinen ehemaligen Stand richtete, im einzelnen entgegenzutreten hatte die Kirche weniger Veranlassung, zumal da sich die Geister bereits geschieden hatten, als das Konzil von Trient zusammentrat. Doch stellte dieses Konzil den Kanon auf: Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis. . . A. s.[2]) und bekannte sich damit implicite zu der traditionellen Lehre von der Vorzüglichkeit des Ordensstandes. Dieselbe Gesinnung tritt auch in der Einleitung zu dem Dekret De reformatione regularium zutage, wo von dem Glanz und dem Nutzen die Rede ist, den die Orden der Kirche nach der allgemeinen Überzeugung bringen.[3])

[1]) Bulle Inter cunctas. . . . Item utrum credat religiones ab ecclesia approbatas, a sanctis Patribus rite et rationabiliter introductas. Auf diese Stelle beruft sich der CJC für can. 487 Status religiosus . . . ab omnibus in honore habendus est. Im tenor articulorum Joannis Wicleff führt die Bulle Inter cunctas ferner auf: 21. Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcumque, tam possessionatorum, quam mendicantium, redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei. 22. Sancti instituentes religiones privatas, sic instituendo peccaverunt. 23. Religiosi viventes in religionibus privatis non sunt de religione Christiana. 35. Ingredientes religionem aut aliquem ordinem eo ipso inhabiles sunt ad observanda divina praecepta, et per consequens ad perveniendum ad regnum coelorum, nisi apostataverint ab eisdam. Von diesen Artikeln Wicleffs wird bei der Abschwörungsformel erklärt: utrum credat . . . quod supradicti 45 articuli Joannis Wicleff . . . non sunt catholici, sed quidam ex eis sunt notorie haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii piarum aurium offensivi.

[2]) Sess. 24. can. 10. DBU n. 981.

[3]) Sess. 25. cap. 1. Quoniam non ignorat sancta Synodus, quantum ex monasteriis, pie institutis et recte administratis, in Ecclesia Dei splendoris atque utilitatis oriatur, necessarium esse censuit etc. Der Entwurf zu diesem Kapitel hatte begonnen: Quoniam non ignorat sancta Synodus, quanta ex monasteriis pie institutis et recte administratis ad Ecclesiam redeat utilitas: idcirco aequum esse censuit etc. (Conc. Trid. ed. Soc. Goerresiana t. IX Frib. 1924 pg. 1036). Offenbar genügte den Konzilsvätern die bloße Erwähnung der utilitas nicht, sie wollten den Reformatoren gegenüber auch den splendor betont wissen. — Weitere Zensurierungen von Irrtümern den Ordensstand betreffend s. DBU n. 1310 (Jansenisten) und n. 1580 ff. (Synode von Pistoja).

3. Periode. Umwandlung des Gelübderechts. Größte Mannigfaltigkeit im engsten Anschluß an die kirchliche Zentralgewalt. Seit 1524.

Inzwischen hatte das Ordenswesen unter der nunmehr selbstverständlich gewordenen Oberleitung des Hl. Stuhles abermals begonnen, den Kreis seiner Möglichkeiten zu erweitern. Klemens VII bestätigte 1524 den Orden der Theatiner, die die drei feierlichen Ordensgelübde ablegten, ohne ein eigenes Ordenskleid zu tragen, und damit eine neue Periode einleiteten[1]). Noch weiter ging die 1540 von Paul III zum erstenmal bestätigte Gesellschaft Jesu, die nicht nur auf das eigene Ordenskleid, sondern auch auf das Chorgebet verzichtete (ein Gedanke, den vielleicht schon der hl. Dominikus im Interesse der Aktionsfreiheit seines Ordens gehabt hatte, ohne ihn damals verwirklichen zu können)[2]), und die überdies eine Neuerung einführte, die auf das ganze spätere Ordensrecht umgestaltend eingewirkt hat: die Unterscheidung der öffentlichen Gelübde in feierliche und einfache. Die einfachen Gelübde sind zwar wirkliche Ordensgelübde, unterscheiden sich aber von den feierlichen durch geringere Rechtswirkung und leichtere Lösbarkeit von seiten des Ordens, so daß eine straffere Handhabung der Disziplin ermöglicht wird. Für religiöse Frauengenossenschaften gestatten die einfachen Ordensgelübde außerdem den Wegfall der mit den feierlichen

[1]) Clemens VII Exponi nobis nuper fecistis, quod vos, et nonulli alii eiusdem propositi, socii vestri, Divina, ut creditur, inspiratione ducti, cupientes cum majori animi quiete Deo servire . . . tria substantialia religiosae vitae, paupertatis scil. castitatis et oboedientiae vota emittere, et sub solito ac communi habitu clericali in unum habitantes . . . sub nostra et Apostolicae Sedis humili et immediata subjectione, et speciali protectione, clericalem vitam ducere decrevistis. (Wahrscheinlich ist die Bulle Exponi nobis das erste päpstliche Aktenstück, in dem die drei Ordensgelübde als substantialia religiosae vitae bezeichnet werden.)

[2]) Scheeben S. 148.

(heute noch) unzertrennlich verbundenen strengen Klausur und erweitern damit das Betätigungsfeld weiblicher Institute.

Die Neuerungen, die der Jesuitenorden in das Ordenswesen eingeführt hatte, wurden zwar von manchen Theologen anfangs eifrig bekämpft, ja man ging so weit, dem Papst die Unfehlbarkeit bei der Bestätigung neuer Ordensregeln absprechen zu wollen. Selbst Pius V zeigte sich der Einführung der einfachen Ordensgelübde wenig geneigt und verbot den Aufbau von Ordensinstituten auf dieser Grundlage[1]). Doch gelang es neueren Genossenschaften durch Annahme einer der längst gutgeheißenen Tertiarenregeln, durch die sie Juris dioecesani wurden, die einfachen Gelübde sicherzustellen. Anfangs tolerierend, stellte sich mit der Zeit das Ordensrecht auf diesen Standpunkt. Ja es wurde üblich, daß die päpstliche Approbation eines neuen Institutes überhaupt erst dann erfolgte, nachdem sich die entstehende Genossenschaft längere Zeit unter der Aufsicht des Diözesanbischofs bewährt hatte. Dieser Rechtszustand wurde von Leo XIII 1900 gutgeheißen[2]) und durch den CJC fixiert[3]).

Mit der Einführung der Kongregationen mit einfachen Gelübden[4]) war der Ordenstyp erreicht, der

[1]) Circa Pastoralis 29. Mai 1566 und Lubricum vitae genus 17. Nov. 1568.

[2]) Constitutio Conditae a Christo ASS 33, pg. 341 sqq. Vgl. Vermeersch I n. 66, 3.

[3]) Can. 492 § 1 und 2; ausführliche Beschreibung des Approbationsverfahrens AAS 18. Juni 1921 pg. 312 sqq. Die Congreg. Ep. et Relig. hatte bereits 1897 Richtlinien ausgearbeitet, nach denen in Zukunft bei der Approbation neuer Genossenschaften mit einfachen Gelübden verfahren werden sollte. Diese Normen wurden 1901 veröffentlicht. Die Neuherausgabe von 1921 wurde durch den inzwischen erschienenen CJC notwendig.

[4]) Im jetzigen Kirchenrecht heißen die Genossenschaften mit feierlichen Gelübden: Orden, die mit einfachen: Kongregationen; die Mitglieder beider heißen Religiosi. Doch kennt das Kirchenrecht auch Societates vitam religiosorum imitantes ohne öffentliche Gelübde, (z. B. die Lazaristen), die nicht als eigentliche Religiosi gelten, wenn sie auch in vielem diesen gleichgestellt sind. CJC can. 673—681.

sich für spezialisierte Tätigkeit am besten eignet. Diese Kongregationen haben häufig kein eigentliches Chorgebet und meist keine strenge Klausur. Körperliche Strengheiten, wie Fasten und nächtliches Gebet, sind meist gar nicht oder nur in ganz geringem Maß vorgeschrieben. Daher können sie sich mit entsprechender Freiheit ihrer Tätigkeit, Jugenderziehung, Unterricht, Krankenpflege, soziale Werke, Heidenmissionen, widmen. Ihre Aktionsfähigkeit wird dadurch noch erhöht, daß sie (gleichfalls von der Gesellschaft Jesu) meist die monarchische Regierungsweise an Stelle der kapitularen der älteren Orden übernommen haben.

Durch den Verzicht auf manche der durch tausendjährige Übung erprobten und geheiligten Klostergebräuche entsteht ohne Zweifel ein Ausfall an Mitteln zur Heiligung für das betreffende Ordensinstitut. Dieser Ausfall ist unter bestimmten Voraussetzungen berechtigt und wird daher auch von der Kirche gebilligt, aber es muß Vorsorge getroffen werden, diesen Ausfall durch intensiven Gebetsgeist, besonderen Gehorsam, strenge Disziplin und wirkliche Hingebung an den Ordenszweck, zu dessen Gunsten eben jene Verzichte vorgenommen wurden, zu ersetzen. Auf keinen Fall darf der Leistungsfähigkeit eines Institutes sein religiöser Geist geopfert werden, sondern das Streben nach Vollkommenheit muß immer oberstes Ziel bleiben, selbst wenn die Aktionsmöglichkeit dadurch beeinträchtigt wird. Denn das Streben nach der Vollkommenheit gehört zum Wesen des Ordensstandes, nicht aber die Aktion.

Auf diesem Standpunkt steht die Kirche auch heute. In den Quinquennalberichten der Generalobern von Genossenschaften mit einfachen Gelübden wird unter anderem Rechenschaft verlangt, ob in jedem Ordenshaus die von der Regel vorgeschriebenen geistlichen

Übungen gehalten werden[1]), ob alle täglich der hl. Messe beiwohnen[2]) und häufig die hl. Kommunion empfangen[3]), ob die Ordensmitglieder nicht zu häufig das Sprechzimmer besuchen[4]) und ohne Grund ohne Begleitung ausgehen dürfen[5]), ob das gemeinschaftliche Leben in der Weise durchgeführt sei, daß allen das Notwendige gegeben werde, oder ob sich manche dergleichen von Auswärtigen verschaffen[6]).

Auch bei der Bestätigung neuer Genossenschaften geht die Kirche ganz in diesem Sinn vor. Sie wünscht nicht leicht solche zu approbieren, die keine bestimmte Tätigkeit als Ordenszweck haben[7]), weil eben die Anspannung aller Kräfte der ganzen Genossenschaft auf einen bestimmten Zweck einigen Ersatz bietet für jenen Ausfall klösterlichen Erbes. Aber nicht jede, wenn auch sonst nützliche und notwendige Art von Tätigkeit läßt sich mit der hohen Auffassung des Ordensideales vereinigen. So z. B. ist die berufsmäßige Besorgung von

[1]) Instructio seu elenchus quaestionum ad quas respondendum est a Moderatoribus seu Moderatricibus generalibus institutorum vota simplicia profitentium in Relatione ad S. Sedem quinto quoque anno transmittenda. AAS 8. Mai 1922 pg. 278 sqq. III. De Disciplina. A. De Vita religiosa. n. 65. Num in unaquaque domo exercitia spiritualia pro singulis diebus, mensibus, annis vel aliis certis temporibus statuta accurate peragantur.

[2]) n. 66. Num omnes sodales quotidie Missae sacrificio intersint.

[3]) n. 68. Num serventur statuta canonica . . . circa eucharistiae frequentationem.

[4]) n. 72. Num religiosis frequenter permittatur locutorium adire et an Constitutiones in hac re serventur.

[5]) n. 73. Num Religiosis e domo egredientibus, extra casum necessitatis, a Superioribus Socius addatur.

[6]) n. 84. Utrum ubique vigeat vita communis; num omnibus sodalibus necessaria, praecipue quoad victum et vestitum, a Superioribus ea qua decet paterna caritate suppeditentur, et an forte sint, qui haec sibi ab extraneis procurent.

[7]) AAS 18. Juni 1921 S. 312 ff. Sacra Congregatio de Religiosis. Normae secundum quas sacra Congregatio de religiosis in novis religiosis congregationibus approbandis procedere solet. Cap. II. De Congregationibus caute tantum, aut nullo modo laudandis et approbandis. n. 13. Nullae fere, ni forte in missionum regionibus, laudandae approbandaeve erunt Congregationes, quae certo proprioque fine non praestituto, quaevis universae pietatis ac beneficentiae opera, etiamsi penitus inter se disiuncta, exercenda amplectuntur.

Gebärkliniken notwendig und kann ein Werk der christlichen Nächstenliebe sein, wäre aber für gottgeweihte Jungfrauen kaum geziemend[1]). Ferner würde die Kirche eine neue Genossenschaft nicht leicht bestätigen, die nur von gesammelten Almosen zu leben gedächte[2]); denn die strengen Bettelorden sind in der Lage den Gefahren und Mißständen einer solchen Lebensweise zu begegnen, viel schwerer aber eine auf das sozusagen leicht und elastisch gewordene neuere Ordensrecht aufgebaute Kongregation.

So zeigt sich, daß auch der beinahe verwirrenden und systemlos scheinenden Fülle neuerer und neuester Orden feste, unverrückbare Prinzipien zugrunde liegen. Alles kreist um den einen Mittelpunkt: Deo vacare, sich selbst frei machen für Gott. Die Verwirklichungsmöglichkeiten sind die denkbar mannigfaltigsten geworden, das Ideal ist dasselbe geblieben, wie bei Benedikt und bei Antonius dem Einsiedler.

Als Zentralbehörde für die Überwachung und Förderung des Ordenstandes wurde von Sixtus V 1588 die Congregatio Regularium eingerichtet, die bald darauf mit der Kongregation für die Angelegenheiten der Bischöfe zu der Congregatio Episcoporum et Regularium verschmolzen wurde. Innozenz XII gründete 1695 daneben eine eigene Kongregation Super disciplina regulari, und Pius IX 1847 speziell für die italienischen Klöster noch die Congregatio super statu regularium. Seit Pius X (1908) heißt die oberste Behörde für die Ordensleute Congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita, auch kurz Congregatio de Religiosis genannt. Die enge

[1]) ibid. n. 17. Multo minus approbantur Congregationes quae sibi assumendum proponerent curam immediatam puerulorum in cunis vagientium, vel mulierum parturientium in domibus vulgo dictis Maternitatis, vel alia huiusmodi caritatis opera, quae virgines, Deo dicatas et habitu religioso indutas, dedecere videantur.

[2]) ibid. n. 14. Cautissime procedendum est in approbandis novis congregationibus, quae non vivunt nisi ex eleemosynis atque stipe ostiatim collecta.

Verbindung des gesamten Ordensstandes mit der kirchlichen Zentralgewalt kommt auch in dem neuen kirchlichen Gesetzbuch zum Ausdruck, in dem der Papst als eigentlicher höchster Ordensoberer bezeichnet wird, dem alle Ordensleute auch in Kraft ihres Gehorsamsgelübdes zu gehorchen haben[1]).

Der Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den religiösen Orden zeigt, daß dieses Verhältnis stets dasselbe geblieben ist. Wenn eine Entwicklung bemerkbar ist, so liegt sie darin, daß das Verhältnis inniger geworden ist, genauer juristisch durchgearbeitet, ausführlicher theoretisch begründet. So ist es aber mit allen Erscheinungen in der Kirche gegangen, die anfangs ein scheinbar freies Wachstum zeigen. Kirche und Ordenswesen stehen sich nicht gegenüber wie zwei unabhängige Größen, noch haftet das Ordenswesen der Kirche an wie ein Fremdkörper, sondern von Anfang an ist das Ordensleben das Herzstück des innerkirchlichen Lebens, sein wahrer Herd, nicht nur tatsächlich, sondern von der Kirche gewollt. Darum konnte Pius VI schreiben: »Eine Abschaffung des Ordensstandes . . . würde eine Verletzung des öffentlich-rechtlichen Standes der Evangelischen Räte bedeuten; einer Lebensweise, die von der Kirche gewünscht wird, als in Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel; eine Kränkung der erhabenen Stifter, die wir auf den Altären verehren, die nicht ohne Gottes Eingebung jene Gesellschaften ins Leben gerufen haben«[2]). Und Pius XI schrieb 1924 an die Generalobern aller Männerorden: »Als der Eingeborene Sohn Gottes in die Welt kam um das Menschengeschlecht zu erlösen, und die Gebote für das geistliche Leben aufgestellt

[1]) Can. 499: § 1: Religiosi omnes, tamquam supremo superiori, subduntur Romano Pontifici cui obedire tenentur etiam vi voti obedientiae.

[2]) Litt. Quod aliquantulum 10. März 1791 (Collectio Brevium atque instructionum Pii VI etc. t. I pg. 91).

hatte, durch die die Gesamtheit der Menschen ihrer Bestimmung zugeführt werden sollten, lehrte er außerdem, daß jene, die ihm enger nachfolgen wollten, die Evangelischen Räte annehmen und befolgen sollten. Wer immer vor Gott die Verpflichtung eingeht, diese Räte zu befolgen, befreit sich nicht nur von den Hindernissen, durch die gewöhnlich die Menschen von der Heiligkeit abgehalten werden, wie Geld, Familiensorgen, allzu große Unabhängigkeit, sondern er schreitet auch auf dem geraden Weg der Vollkommenheit entgegen, so daß man sagen könnte, er habe bereits im Hafen des Heils den Anker geworfen. Daher haben seit der christlichen Vorzeit niemals solche gefehlt, die dem Wunsche Gottes folgend großmütig alles verlassen, jenen Weg der Vollkommenheit betreten und auf ihm ausgeharrt haben. Die Geschichte zeigt uns klar, wie ein ununterbrochener Zug von Männern und Frauen sich Gott geweiht hat in den verschiedenen Orden, die die Kirche im Lauf der Jahrhunderte bestätigt und gutgeheißen hat. Denn obwohl es dem Wesen nach nur ein einziges Ordensleben gibt, so hat dieses doch vielerlei Gestalt angenommen: die einzelnen Genossenschaften dienen Gott auf verschiedene Weise, üben verschiedene Werke der Liebe zur größeren Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten, je nach ihrer Regel. Denn nach dem Plan der göttlichen Vorsehung pflegen da, wo sich neue Bedürfnisse auftun, auch neue religiöse Institute zu entstehen und zu blühen. Daher weiß der Apostolische Stuhl, unter dessen Fahne die Orden recht eigentlich dienen, wohl zu schätzen, was sie im Lauf der Zeit für Kirche und Staat geleistet haben, und hat sie daher immer mit besonderer Fürsorge und besonderem Wohlwollen umgeben. So hat er die Prüfung und Bestätigung ihrer Satzungen und Einrichtungen an sich gezogen, hat in schwierigen Zeiten und Verhältnissen ihre Verteidigung gegen ihre Gegner übernommen, und hat sie auch, wo es notwendig war,

immer wieder zu der ursprünglichen Höhe und Heiligkeit ihres Institutes zurückgerufen«.[1])

2. Theorie des Ordenslebens.

Die Geschichte zeigt uns, daß die Kirche den Ordensstand jederzeit als den Stand der Vollkommenheit betrachtet hat und heute noch als solchen betrachtet. Daraus folgt, daß sie die Vollkommenheit, die der Ordensstand anstrebt, für die christliche Vollkommenheit, und die Mittel, die der Ordensstand dazu bietet, für die richtigen und für die besten hält.

Diese Schlußfolgerung bedarf in einigen Punkten der Erklärung.

a) Sie setzt voraus, daß wir berechtigt sind von einem einzigen Ordensstand zu sprechen, d. h. daß die verschiedenartigen Formen des Ordenslebens ihrem Wesen nach, soweit die Vollkommenheit in Betracht kommt, eine Einheit bilden. Dies ist die Ansicht der Theologen. Thomas sagt: »Es ist allen Orden gemeinsam, daß man sich darin ganz dem Dienst Gottes hingeben muß. Daher kann es zwischen den einzelnen keine Verschiedenheit in dem Sinn geben, als ob der Mensch in dem einen Orden etwas von sich zurückbehielte, in dem andern etwas anderes. Wohl aber gibt es eine Verschiedenheit insofern, als der Mensch auf verschiedenen Gebieten Gott dienen kann, und insofern, als er sich auf verschiedene Weise dazu vorbereiten kann»[2]). Auch Pius XI äußert sich in dem oben angeführten Schreiben, daß es dem Wesen nach nur ein einziges Ordensleben gibt.[3])

[1]) AAS 1924 pg. 133/4.

[2]) II-II 188, 1 ad 1.

[3]) Vgl. oben S. 97. — Wenn man diese stets festgehaltene wesentliche Einheit des Ordenslebens vor Augen hat, erkennt man, wie verkehrt, den Tatsachen nicht entsprechend und in der Praxis schädlich jene neuesten Versuche sind, in populär-aszetischen Reden und

b) Der Ordensstand ist wirklich der Stand der Vollkommenheit. Thomas sagt: »Die Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß er ganz Gott anhängt . . . und dementsprechend bezeichnet der Ordensstand den Stand der Vollkommenheit«[1]). Die Theologen unterscheiden zwar zwei Stände der Vollkommenheit: den Status perfectionis acquirendae, den Ordensstand, und den Status perfectionis acquisitae oder richtiger exercendae, den Stand der Prälaten und Bischöfe in der Kirche. D. h. die Ordensleute haben die Standespflicht nach der Vollkommenheit zu streben, die kirchlichen Obern haben die Standespflicht so zu leben, als ob sie die Vollkommenheit erreicht hätten. Mit dieser Unterscheidung, oder besser gesagt Gleichnennung disparater Dinge, wird nicht gesagt, daß die Ordensleute tatsächlich die Vollkommenheit nicht erreichen, ebensowenig wie daß ein Prälat nicht nach der Vollkommenheit gestrebt haben müsse, um sie üben zu können. Jedenfalls kommt durch diese Unterscheidung

Schriften das Hauptgewicht auf die Stilverschiedenheiten im geistlichen Leben der einzelnen Orden zu legen. In dem einen Orden soll eine durchaus individualistische Aszese geübt und gelehrt werden, in einem andern ganz im Gegensatz dazu eine objektiv-liturgische Aufgeschlossenheit gegen Gott — gibt es denn einen Orden, in dem der einzelne nicht durch Erforschung der eigenen Fehler, durch Abtötung und Buße nach Heiligkeit, und zwar nach persönlicher, streben muß? Die Aszese des einen Ordens soll ganz durch Sündenfurcht beherrscht sein, die eines andern wiederum von mystischer Daseinsfreude — gibt es denn Orden, wo man sich nicht vor der Sünde fürchtet und sie nicht gewissenhaft meidet? Der eine Orden ist ganz marianisch eingestellt, der andere eucharistisch, ein dritter liturgisch — sind denn das Gegensätze? Oder gibt es vielleicht einen Orden, der Maria nicht verehrt? Was soll diese Herausarbeitung von gegensätzlichen Stilarten? Auf solche Weise werden nur die Gläubigen und zuletzt gar noch die Ordensleute selbst verwirrt, bekommen ein ganz falsches Bild vom Ordensleben, seinen Zielen und Mitteln, und ein Nutzen dieser kunstgeschichtlichen Behandlungsweise der Aszetik ist nirgends zu spüren. Der hl. Paulus würde sagen: ist denn Benedikt für euch gekreuzigt worden, oder hat Ignatius für euch gelitten, oder seid ihr auf Franziskus' Namen getauft worden?

[1]) II-II 186, 1: In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhaeret, . . . et secundum hoc religio perfectionis statum nominat.

zum Ausdruck, daß es nur eine Vollkommenheit gibt, und daß der Ordensstand mindestens ein Weg dazu ist.

c) Die Kirche betrachtet den Ordensstand als den richtigen und besten Weg zur Vollkommenheit.

Daß die Kirche überhaupt Wege zur Vollkommenheit kennen und bezeichnen muß, ergibt sich aus der ihr von ihrem göttlichen Stifter zugewiesenen Aufgabe. Daß diese Wege sich im Bereich der von Christus selbst gegebenen Evangelischen Räte befinden müssen, ist ebenfalls unzweifelhaft. Die Frage könnte nur sein, ob es gerade ein eigener Stand sein muß, in dem diese Wege oder vielmehr dieser Weg am besten beschritten wird. Das ergibt sich jedoch aus der Natur der Sache. Denn die Evangelischen Räte: Verzicht auf persönliches Eigentum, Ehelosigkeit und vollständige Unterordnung unter den Willen eines andern, lassen sich nicht nur mit den sonst gebräuchlichen Lebensständen kaum vereinbaren, sondern sie erzeugen eine derart einschneidende Absonderung von den übrigen Ständen, daß daraus mit Notwendigkeit ein eigener Stand entsteht.

Wenn dem aber so ist, dann muß der Stand der Vollkommenheit, den die Kirche entsprechend den Weisungen des Evangeliums eingerichtet hat, nicht nur überhaupt ein Weg zur wahren Vollkommenheit sein, sondern er muß der richtige, der beste, in gewissem Sinn sogar der einzige sein[1]).

Damit scheint jedoch zu viel bewiesen zu sein. Denn die Erfahrung lehrt, daß auch außerhalb des Ordensstandes die Vollkommenheit erreicht wird. Ja es scheint unbillig zu sein, den Ordensstand als den einzigen Weg hinzustellen, da der Eintritt in den Ordensstand auch von solchen Bedingungen abhängt, die nicht in jedermanns Macht liegen. Es wäre somit

[1]) II-II 184, 5: Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent; in quo consistit perfectio praesentis vitae.

die Erreichung der Vollkommenheit nicht nur von dem Willen des einzelnen und der diesem entsprechenden Gnade abhängig, folgerichtig wären nicht alle Gläubigen zur Vollkommenheit berufen, sondern nur solche, die gleichzeitig zum Ordensleben berufen wären.

1. Was den ersten Einwand betrifft, die Erfahrung, so könnte der Ordensstand sie auch zu seinen Gunsten beanspruchen. Unter den 146 von 1600—1926 Heiliggesprochenen befinden sich 110 Ordensleute, also 75%. In dieser Zahl kommt ohne Zweifel zum Ausdruck, daß der Ordensstand die größere Wahrscheinlichkeit bietet zur Vollkommenheit zu gelangen, zumal wenn man berücksichtigt, daß die 25% kanonisierten Nicht-Ordensleute sich aus einem viel größeren Gebiet rekrutieren, nämlich aus dem der gesamten Gläubigen, die ja doch immer viel zahlreicher sind als die Ordensleute, die 75% stellen.

Immerhin bleiben die 25% Nicht-Ordensleute übrig, oder wenn wir von den Kanonisierten absehen, es bleibt ohne Zweifel immer eine, wenn auch vielleicht kleinere, so doch beträchtliche Anzahl solcher Seelen, die außerhalb des Ordenstandes die Vollkommenheit erreichen. Dieser Einwand ist dahin zu lösen, daß die Vollkommenheit zwar außerhalb des Ordensstandes erreicht werden kann, aber nur insofern, als das Vollkommenheitsstreben der Nicht-Ordensleute sich dem der Ordensleute nähert. Je enger diese Annäherung ist, desto eher wird die Vollkommenheit erreicht werden.

Der hl. Thomas gibt uns dafür den Grund an. Er unterscheidet essentielle Vollkommenheit und akzidentelle Vollkommenheit. Die essentielle besteht in der Liebe Gottes und des Nächsten, daß nämlich kein Geschöpf zu Gott in Gegensatz gebracht und ihm vorgezogen wird. Das ist Sache des Gebotes. Es ist das aber eine unterste Grenze. Nach oben, intensiv genommen, ist kein Maß für die Liebe festgesetzt. Die größere oder

geringere Intensität der Liebe und der aus ihr hervorgehenden Akte gehört also in das Gebiet der Räte[1]). Suarez folgert aus dieser Stelle mit Recht, daß die Beobachtung der Räte zur Erlangung der Vollkommenheit notwendig ist[2]). Es ist zwar hier von den Räten im allgemeinen die Rede; aber die drei großen Evangelischen Räte sind eben der Inbegriff aller Räte, so daß man getrost schließen darf: je höher sich einer über das bloß Gebotene erhebt, je mehr er sich auf das Gebiet der Übergebühr und damit der Räte begibt, desto mehr nähert er sich der Vollkommenheit und gleichzeitig den drei großen Evangelischen Räten, oder anders ausgedrückt: je mehr er sich den Evangelischen Räten und damit dem Stand der Vollkommenheit nähert, desto mehr nähert er sich der Vollkommenheit.

Suarez macht sich den Einwand, daß es doch Sachen des Rates gebe, die gerade im Ordensstand weniger oder gar nicht beobachtet werden können, z. B. sehr reichliches Almosengeben. Aber er löst ihn selbst dahin, daß manche partikuläre Räte unter der Voraussetzung minderer Vollkommenheit gegeben sind und daher für den, der die betreffenden Tugenden eminenter und in ihrem ganzen Umfang übt, in diesem partikulären Sinn

[1]) II - II 184, 3. Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter: uno modo per se et essentialiter; alio modo secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis . . . Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat. Vgl. auch ibid. ad 3.

[2]) 2 De Religione I 10, 3 (XV 49 f). Hinc ergo imprimis concludimus, christianam perfectionem sine observantia consiliorum praeter praecepta non acquiri. Assertio est certa et communis. (Berufung auf die eben angeführte Thomasstelle, auf Mt 19, 21 und 1 Cor 7, 25) . . . Ratio autem est, quia perfectio christiana requirit praeceptorum observationem, sine qua nemo salvari potest; et ulterius aliquid perfectionis addit ultra id quod simpliciter necessarium est ad salutem; ergo maxime addit consiliorum observationem.

nicht mehr zutreffen. So rät der Apostel den Verheirateten, sich zeitweise des ehelichen Verkehrs zu enthalten, um sich dem Gebet zu widmen[1]). Für den Jungfräulichen bedeutet dieser Rat keinen Fortschritt mehr, weil er ihn bereits eminenter erfüllt. Ebenso hat für den, der um Christi willen bereits auf alles, auch auf die Möglichkeit weiteren Erwerbs verzichtet hat, reichliches Almosenspenden nicht mehr die Bedeutung des Rates, weil er diesen Rat bereits eminenter erfüllt hat[2]).

Da also die Vollkommenheit außer den Geboten die Beobachtung der Räte verlangt, und da der Ordensstand die Summe der Räte enthält, da ferner die Summe der Räte außer dem Ordensstand nirgends beobachtet werden kann, so ist der Ordensstand nicht nur der richtige und der beste, sondern in dem angegebenen Sinn sogar der einzige Weg zur Vollkommenheit. Daraus folgt dann auch, daß die Ordensaszese die Norm für die Aszese überhaupt abgeben muß. Zum mindestens negativ: Mittel, die sich in keiner Weise mit dem Ordensgeist vertragen, können als Mittel zur Vollkommenheit nicht in Frage kommen; aber auch positiv: je näher ein aszetisches Mittel den vom Ordensstand angewendeten Mitteln kommt, desto geeigneter ist es zur Erreichung der Vollkommenheit.

[1]) 1 Cor 7. 5.

[2]) 2 De Relig. II 1, 7 (XV 116): Dubium. Videtur dicendum posse aliqua consilia repugnare tali statui (scil. religiosorum, e. g. Eleemosyna) . . . n. 8. Nullum est consilium quod statui religioso generatim sumpto repugnet. Quia per se loquendo religiosus in omni materia virtutis quoscumque actus perfectionis exercere potest, et de illis praecipue dantur consilia, quae simpliciter et absolute hoc nomen merentur. Quod dico propter actiones illas, quae solum in casu vel ex suppositione alicuius occasionis, vel imperfectionis consuluntur, ut est in exemplo illo de ornatu mulieris conjugatae. Vgl. dazu S. Th. I-II 108, 4: Haec autem (scil. paup. cast. oboed.) simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quando dare non tenetur etc. . . . Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Das christliche Volk ist dieser Ansicht. Wenn es von einem Priester sagen will, daß er eifrig nach Vollkommenheit strebe, dann sagt es: er lebt wie ein Ordensmann. Von einer echt christlichen, tief religiösen Familie sagt es: in dieser Familie geht es zu wie in einem Kloster. Damit ist nicht die Überzeugung ausgedrückt, daß jeder Ordensmann ein Heiliger sei; das dem nicht so ist, weiß daß Volk. Es ist nur gesagt: wer vollkommen werden will, lebt so und muß so leben, wie die Ordensleute von Rechts wegen leben sollten.

Die Tatsache, daß die klösterliche Vollkommenheit Norm der Vollkommenheit überhaupt ist, daß man aber unter Umständen die Vollkommenheit auch außerhalb des Klosters erreichen kann, läßt sich durch einen Vergleich veranschaulichen. Das Ideal des heutigen Gebildeten ist der akademisch Gebildete. Damit ist weder gesagt, daß jeder diesem Ideal entspricht, der irgend einen akademischen Doktorgrad erworben hat, noch auch wird damit geleugnet, daß ein Nicht-Akademiker durch besondere Begabung und glückliche Umstände das Bildungsniveau der Akademiker erreichen könne. Aber die Norm, nach der jeder Gebildete, auch der Nicht-Akademiker, beurteilt wird, ist die akademische Bildung, und tatsächlich ist der leichteste und deshalb auch der häufigste Weg eben der akademische Bildungsgang.

Die Tatsächlichkeit dieses Zustandes kann man schwerlich leugnen; wohl aber könnte man vielleicht seine Berechtigung bestreiten. Etwas anderes ist es bei dem Vollkommenheitsideal der Kirche; denn in der Kirche beweist eine ständig und allgemein durch die Praxis ausgesprochene Überzeugung zugleich deren Berechtigung.

2. Der andere oben berührte Einwand geht dahin, daß die Möglichkeit in den Ordensstand einzutreten nicht ausschließlich und in jedem Fall von dem freien Willen des einzelnen abhängt. Es kommt hier Lebensalter, Gesundheit und vieles andere in Betracht. Wenn aber der Ordensstand der einzige Weg zur Vollkommenheit sein soll, dann ist die Vollkommenheit für manche Christen etwas von vornherein Unerreichbares, auch wenn der beste Wille vorhanden wäre.

Die Lösung dieser Schwierigkeit ist zum Teil bereits im Vorigen gegeben. Per se ist das Ordensleben der Weg zur Vollkommenheit, per accidens geht es auch außerhalb des Klosters. Oder: Das Ordensleben ist zur Vollkommenheit notwendig, aber nicht immer in effectu, sondern unter Umständen genügt ein Ordensleben in affectu.

Ferner darf nicht übersehen werden, daß die Berufung zur Vollkommenheit an alle Gläubigen nur eine Vocatio remota ist, keine proxima. Es muß also gar nicht ausschließlich vom freien Willen des einzelnen abhängen, ob er den besten und sichersten Weg zur Vollkommenheit einschlagen kann. Wer aus äußeren Ursachen vom Eintritt in den Stand der Vollkommenheit ausgeschlossen ist, für den ist die Erreichung der Vollkommenheit um so vieles schwerer; er hat ein geringeres Maß von Gnade bekommen, wenn die göttliche Vorsehung auch Mittel besitzt, diesen Ausfall anderweitig zu kompensieren. Solchen Fällen begegnen wir aber überall, nicht nur bei der Vollkommenheit. Wer eine schlechte religiöse Erziehung erhalten hat, ist (zunächst ganz ohne eigene Schuld) in Bezug auf das ewige Heil schlechter daran als einer, dem eine mustergültige Erziehung zuteil geworden ist. Erreichen kann das ewige Heil auch der mit der schlechten Erziehung; aber es ist schwieriger und die Wahrscheinlichkeit sinkt im gleichen Maß.

3. Das Vollkommenheitsideal des Ordenslebens.

Auf diese Voraussetzungen gestützt können wir nunmehr, ähnlich wie beim Kanonisationsideal, den Satz aufstellen: Das Vollkommenheitsideal der aszetischen Theologie muß sich mit dem Vollkommenheitsideal des Ordenslebens decken. Dabei ist es die Aufgabe der aszetischen Theologie, jene Züge auszuschalten, die dem Ordensstand im Ganzen unwesentlich und nur zeitlich oder örtlich bedingt sind oder dem zufälligen Zweck des einzelnen Ordensinstitutes entsprechen.

1. Der CJC definiert den Ordensstand: »Eine dauernde, gemeinschaftliche Lebensweise, wo Gläubige, außer den allgemein verbindlichen Geboten, auch die Evangelischen Räte durch die Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut zur Beobachtung übernehmen«.[1])

Der Grundgedanke, auf den alles aufgebaut ist, sind die drei den Evangelischen Räten entsprechenden Gelübde.

Die drei großen Evangelischen Räte enthalten die Summe aller Räte[2]), denn sie sind der Summe aller Hindernisse zur Vollkommenheit entgegengesetzt, die in der dreifachen Begierlichkeit: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens, bestehen[3]).

In der Befolgung dieser drei Räte liegt negativ gesprochen die vollständige Abkehr von der Welt, positiv

[1]) Can. 487: Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia per vota oboedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est.

[2]) Omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur. S. Th. I-II 108, 4 s. oben S. 103 Anm. 2.

[3]) 1 Jo 2, 16 vgl. S. Th. I-II 108, 4.

die vollkommene Schenkung seiner selbst an Gott. Eine wirkliche Schenkung findet aber nur dann statt, wenn man die Verpflichtung dazu auf sich nimmt, d. h. wenn die Schenkung durch Gelübde zum Ausdruck kommt; denn der Mensch kann sich und sein Leben nicht anders Gott schenken als durch eine gelübdliche Verpflichtung, da er sein Leben, das in aufeinanderfolgenden Akten besteht, niemals auf einmal besitzt und folglich auch nicht auf einmal herschenken kann, außer durch eine sich in die Zukunft erstreckende Bindung aller Akte[1]).

Somit sind die drei Gelübde mit der vollkommenen Beobachtung der Evangelischen Räte gegeben und gehören zum Wesen des Ordensstandes.

Da die Kirche in ihre Definition des Ordensstandes auch die Vita communis aufgenommen hat, ergibt sich die Frage, ob auch diese zum Wesen des Ordensstandes gehört. Es entspricht dies zwar der heutigen Praxis, scheint aber in Widerspruch zu stehen mit der älteren Praxis wie auch mit der Lehre der älteren Theologen, besonders des hl. Thomas, der Vita solitaria und Vita communis als Religio, also als zulässige Formen des Ordensstandes bezeichnet, und sogar der Vita solitaria mit Berufung auf Antonius und Benedikt den Vorzug gibt[2]).

Was zunächst den hl. Thomas betrifft, so ist diese Frage historisch zu lösen. Unter Vita solitaria verstand man zu Thomas Zeiten und auch früher das Leben der Reklusen, insbesondere das der Eremiten- (richtiger Reklusen-) Gemeinden, wie es von den Vallombrosanern, Camaldulensern, Kartäusern und andern geübt wurde[3]).

[1]) II-II 186, 6: Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quae sunt perfectionis, quae quidem Deo fit per votum. ibid. ad 2: Homo non potest totam vitam suam actu Deo exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

[2]) II-II 188, 8.

[3]) Alex. II nennt in der Approbationsbulle Nulli Fidelium 1062 die Camaldulenser Eremiten, und verbietet: nec liceat cuiquam umquam,

Auch wo es sich nicht um ausschließliche Reklusen-Orden handelte, wurde das Reklusentum gewöhnlich im Anschluß an Klostergemeinden, besonders Benediktinerklöster, und meist von Angehörigen des betreffenden Klosters geübt[1]). Schon die alte Regula solitariorum des Grimlach (9. Jahrhundert) setzt eine Art von gemeinsamem Leben der Solitarii (Reklusen) voraus[2]). Selbst Antonius der Einsiedler hatte unter Vita solitaria mehr den Abschluß von der Welt als ein physisches Alleinsein verstanden[3]).

Somit kann man vom Standpunkt des heutigen Kirchenrechts höchstens die Frage stellen, ob manche Aszeten der ältesten Zeit, wie etwa die Styliten (bei denen übrigens später auch Gemeinschaftsbildung auftritt), als wirkliche Religiosen zu gelten haben oder nur als Privataszeten[4]). Dagegen kann man kaum bezweifeln, daß die Vita communis von Anfang an zum wirklichen Ordensleben gehört hat und daß sich daher das heutige Kirchenrecht mit den alten Theologen und dem hl. Thomas nicht im Widerspruch befindet[5]).

---

aut abbatem ibi ponere, aut coenobium facere, sed semper solitariae vitae locus ipse sit deditus, nämlich das Oratorium cum cellis suis in Camaldoli und die übrigen Gründungen des Ordens. Vgl. oben S. 81 Anm. 2.

[1]) Gougaud, Ermites et Reclus, St. Martin de Ligugé 1928 S. 76—86.

[2]) Sie bestimmt u. a. c. 17 quod nunquam minus quam duo vel tres sint simul solitarii. MPL 103, 595.

[3]) Vgl. meine Studie Antonius der Einsiedler, Innsbruck 1929.

[4]) Dasselbe gilt von manchen ganz frei lebenden Eremiten im MA (Gougaud nennt sie ermites à l'air libre oder en plein vent), noch dazu wenn sie Laien waren und mit keinem Kloster in Verbindung standen. Wenn sie nie einer Gemeinschaft angehört oder sich dauernd von ihr getrennt hatten, waren sie eben keine Ordensleute. — Übrigens ist zu unterscheiden, daß die Vita communis für den Stand unerläßlich ist, nicht aber unter allen Umständen für das einzelne Mitglied. Ein Seelsorger in den Missionen mag jahrelang, vielleicht lebenslang, ganz allein auf seiner Station leben, er hört deswegen nicht auf Religiose zu sein. Auch die Beobachtung der Gelübde gehört nicht actualiter zum Wesen des Ordensstandes, sondern exigentialiter. Wer ein Gelübde verletzt, sündigt zwar schwer, bleibt aber doch Ordensmann.

[5]) Man braucht daher nicht mit Wernz anzunehmen, daß es sich bei der Einführung der Vita communis nur um einen jurisdiktionellen Akt der Kirche handelt. Wernz sagt (Jus Decret. III tit. 24 pg. 613):

Ferner scheint zum Wesen des Ordensstandes über die Gelübde hinaus die Beobachtung von Regeln zu gehören, nicht zwar einer bestimmten Regel, etwa der Augustinerregel, aber irgend einer. Suarez vergleicht das Verhältnis der Regel zu den wesentlichen Gelübden mit dem der Akzidentien zur Substanz. Ebenso wie die geschaffene Substanz, um bestehen zu können, zwar nicht alle Akzidentien braucht, aber doch irgendwelche, ebenso kann das wesentliche Ordensleben der drei Gelübde nicht bestehen ohne irgendeine Determination durch Regeln[1]).

Man kann den Grundgedanken des Ordenslebens, und damit den Grundgedanken des christlichen Vollkommenheitsstrebens überhaupt, kaum besser schildern als es der hl. Thomas tut:

Dem Ordensstand liegt ein dreifacher Gedanke zugrund: die Schule der vollkommenen Liebe, die Ruhestätte des Geistes, das Brandopfer seiner selbst, Gott

---

Ecclesia pro sua potestate, quam habet in regendo statu religioso et in ordinanda professione votorum, cavere potuit, ne extra vitam communem status religiosus suscipiatur, atque de facto ex disciplina nunc vigente ad validam susceptionem status religiosi vita coenobitica est rigorose praescripta. Man möchte eher annehmen, daß die Potestas Ecclesiae circa materiam et formam status religiosi nicht so weit geht, daß sie die Vita communis einführen oder auch abschaffen könnte. — Als eine solche Äußerung der Potestas Ecclesiae circa materiam et formam status religiosi wird man dagegen auffassen können, daß die Kirche nach dem neuen Recht auch jene als wahre Religiosi betrachtet, die ihre Gelübde nur auf eine bestimmte Zeit ablegen: CJC can. 488, 1. definiert Religio als Societas, a legitima ecclesiastica auctoritate approbata, in qua sodales, secundum proprias ipsius societatis leges, vota publica, perpetua vel temporaria, elapso tamen tempore renovanda, nuncupant, atque ita ad evangelicam perfectionem tendunt. Man könnte darin eine Defectio a perfecta traditione ipsius sehen. In Wirklichkeit bedeutet eine solche temporäre Ablegung nur eine disziplinäre Erleichterung, kein Aufgeben der perfecta oblatio. Wer seine Gelübde nach Ablauf der bestimmten Zeit nicht mehr erneuert, hört eben damit auf, Religiose zu sein, und vorher ist er ebenso Religiose, wie einer mit ewigen Gelübden, der später deren Lösung verlangt. Gelübde, die mit der ausdrücklichen Absicht der späteren Nichterneuerung gemacht würden, wären wohl nach dem Sinn und dem Wortlaut des heutigen Kirchenrechts keine wahren Ordensgelübde.

[1]) 2 De Relig. II 1, 6 (XV 115).

dargebracht. Dieser dreifache Gedanke, jedesmal durch die drei Gelübde ausgedrückt, ergibt die Gedankenstruktur des Ordensstandes.

Die Schule der Vollkommenheit besagt, daß alles beiseite geschafft wird, was den restlosen Aufstieg der Liebe zu Gott hindert. Solcher Hindernisse sind aber drei: Die Gier nach materiellen Werten — abgeschnitten durch das Armutsgelübde; die Gier nach Sinnenfreunde, an erster Stelle nach Befriedigung des Geschlechtstriebs — abgeschnitten durch das Gelübde der Enthaltsamkeit; die Neigung des Willens aus der rechten Bahn zu brechen — abgeschnitten durch den Gehorsam.

Aber der Ordensstand ist auch Ruhestätte des Geistes, und das besagt wiederum dreierlei, entsprechend den drei Einbruchsgebieten der Unruhe: Unruhe entsteht, wo materielle Werte umgesetzt werden — das Armutsgelübde schließt dieses Einbruchstor; abermals Unruhe bringen die Familiensorgen — Jungfräulichkeitsgelübde; dritte Quelle der Unruhe: die eigene Tätigkeit — diese Unruhe beseitigt der Gehorsam, denn er legt ihre Leitung in die Hand eines andern.

Und endlich ist der Ordensstand Brandopfer, denn man bringt alles Gott dar, was man hat. Wiederum aber besitzt der Mensch drei Gruppen von Werten: materielle Güter — die schenkt er Gott durch die freiwillige Armut; den eigenen Leib — den verschenkt er an Gott durch die Enthaltsamkeit; endlich geistige Werte — die weiht er Gott durch den Gehorsam, durch den der Wille und die übrigen Seelenkräfte gebunden werden[1]).

Damit ist auf die heute beliebte Fragestellung, ob die christliche Aszese oder das christliche Vollkommenheitsstreben wesentlich weltzugewandt oder weltabgewandt sei, ohne Zögern zu antworten: sie ist durch-

[1]) II-II 186, 7 (frei wiedergegeben).

aus weltabgewandt, wobei unter »Welt« nicht nur die gottfeindlichen und das Seelenheil hindernden Einflüsse von außen zu verstehen sind, sondern auch die erlaubten Genüsse des Lebens. Denn die christliche Aszese, wie sie durch das Ordensleben verkörpert wird, erblickt gerade in der Versagung dieser erlaubten Genüsse, soweit dies dem Menschen möglich ist, ihr Ideal, oder wenigstens den Weg zu ihrem Ideal, der möglichst vollständigen Hingabe an Gott.

Spezielle Aszetik

Erster Teil: Die Hindernisse.

Die Schwierigkeiten und Hindernisse auf dem Weg zur Vollkommenheit lassen sich verschieden klassifizieren. Man kann von der Tugendlehre ausgehen und die spezifischen Schwierigkeiten der einzelnen Tugenden und ihre Störung durch die entgegengesetzten Fehler in Betrachtung ziehen. Man fragt z. B. welches sind die Schwierigkeiten, die sich einem beim Streben nach Demut in den Weg stellen, und wie entsteht die Gefahr in den entgegengesetzten Fehler, in die Hoffart, zu fallen. Diese Methode hat den Vorteil, daß sie logische Vollständigkeit erzielt, aber den Nachteil, daß sie zu schematisch ist.

Man kann auch von der Charakterologie ausgehen, indem man die Widerstände berechnet, die sich aus einem bestimmten Charaktertyp der Vollkommenheit gegenüber ergeben. Man fragt also z. B. was für Schwierigkeiten wird ein »lyrisch-tändelnder« Charakter auf dem Weg zur Vollkommenheit finden? Diese Methode ist nicht so schematisch wie die erste, hat aber zwei große Nachteile: 1. Ist die Charakterologie noch lang nicht so weit, daß man alle Menschen nach allgemein anerkannten Prinzipien nach ihrem Charakter einteilen könnte. Bis jetzt stellt jeder Charakterologe seine eigenen Charaktertypen auf, und auch diese passen immer nur auf besonders ausgesprochene, eben »typische« Charaktere in concreto. 2. Ergibt sich bei dieser Betrachtungsweise die Schwierigkeit, von welchem Charakter man auszugehen habe: vom »Grundcharakter«, also der »ursprünglichen individuellen Eigenart einer menschlichen Seele«, oder vom »empirischen Charakter«, d. h. der Summe der jetzt tatsächlich vorhandenen Eigenschaften. Der empirische Charakter setzt sich ferner nicht in gleicher Weise aus den tatsächlichen Eigenschaften zusammen. Die einen sind ihm wesentlich, die andern nur akzidentell. Aber die wesentlichen empirischen Eigenschaften sind nicht dasselbe wie der Grundcharakter. Sie können erworben sein. Überhaupt ist die Charakterologie mehr eine beschreibende Wissenschaft, sie hebt das Gemeinsame heraus, sie klassifiziert, die Aszetik aber kümmert sich weniger um das Sein als um das Sollen.

Fruchtbarer für die Aszetik und zugleich einfacher dürfte die Untersuchung der Hemmungen nach ihren Ursachen sein. Nach diesen zerfallen sie in zwei Hauptklassen: solche Hindernisse, die vom Menschen ursprünglich unabhängig, außerhalb des Bereiches seines freien Willens gelegen sind, z. B. Erziehungsfehler oder körperliche Krankheiten; da diese Störungen nach Art einer Wirkursache (Causa efficiens) ins geistliche Leben eingreifen, nennen wir sie kausale Hemmungen. Die andere Klasse sind solche Störungen, die der Mensch selbst in sein Vollkommenheitsstreben hineinträgt, durch Selbsttäuschungen, z. B. Ungeduld und Nicht-erwartenkönnen unter dem Schein des Eifers, oder der unbegründete Anspruch unter besonderer Leitung des Hl. Geistes zu stehen. Da sich solche Selbsttäuschungen immer auf verkehrte Zielsetzungen zurückführen lassen, nennen wir sie finale Hemmungen. Die Klasse der finalen Hemmungen ist die weitaus wichtigere. — Geistige Hemmungen, die außerhalb der normalen Breite liegen, gehören nicht in das Gebiet des Aszetik, sondern in das der Psychiatrie.

1. Kausale Hemmungen.

a) Körperliche Schwäche, Krankheiten, können Hindernisse zur Vollkommenheit sein unter der Voraussetzung bestimmter Aufgaben, z. B. im Ordensleben. Wer durch seinen körperlichen Zustand gezwungen ist, dem gemeinschaftlichen Leben und den gemeinsamen Übungen ganz oder teilweise fern zu bleiben, erleidet dadurch einen Ausfall an Mitteln zur Vollkommenheit, ebenso wer an der Ausübung seiner Berufsarbeit namhaft gehindert ist. Umgekehrt aber können diese gesundheitlichen Hindernisse wertvolle Mittel zur Vollkommenheit werden, da sie Gelegenheiten zur Übung von Tugenden bieten, wie Geduld, Demut, Rücksicht, Entsagung, Selbstüberwindung, Liebe zum Leiden des Heilandes, wozu in gesunden Tagen vielleicht weniger Anlaß geboten wäre. Tatsächlich finden sich unter den Heiligen wahre Kraftnaturen von eiserner Gesundheit, wie Antonius der Einsiedler, neben Männern und Frauen von schwächlichster Konstitution und steter Kränklichkeit, wie Franz von Assisi oder Margareta Maria Alacoque. Doch dürften die Heiligen mit normaler Gesundheit die Mehrzahl sein.

b) Schwäche der Intelligenz, Mangel an Begabung, ist in jedem Fall ein schweres Hindernis zur Vollkommenheit. Denn diese kann nur erreicht werden bei fortwährender richtiger Selbstbeobachtung, bei richtiger Beurteilung und Abschätzung aller Gelegenheiten und Möglichkeiten. Das erfordert bei der Kompliziertheit des menschlichen Lebens große Umsicht und Selbständigkeit des Urteils. Begriffsstützigkeit, Auffassungsblödheit, verworrenes Denken, sind also große Hindernisse für die Vollkommenheit. Sie lassen sich einigermaßen ausschalten durch Herbeiführung sehr vereinfachter Lebensbedingungen, in einem kleinen, klar umgrenzten Pflichtenkreis ohne viel Verantwortung, wie dies etwa bei Klosterlaienbrüdern der Fall ist. Die führenden Tugenden werden unter diesen Umständen die Simplicitas und der Gehorsam sein, und auf diesem Weg ist sogar hohe Heiligkeit erreichbar. Immerhin setzt gerade diese Einfalt und blinde Unterwürfigkeit einen gewissen Grad von Einsicht voraus, nämlich die richtige Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit.

Unter gewöhnlichen Umständen wird nicht nur ein gewisses intellektuelles Niveau, sondern auch Begabung im Sinn der Schule, Lernfähigkeit, für das Vollkommenheitsstreben förderlich sein. Unter den Heiligen finden sich sehr viele, die schon in der Jugend und bevor sie sich dem Streben nach Vollkommenheit zuwandten, Zeichen ungewöhnlicher Begabung aufwiesen, wie Augustin, Franz Xaver, Alfons von Liguori, während Heilige von ausgesprochen schwacher Lernbegabung, wie Josef von Cupertino und J. B. Vianney, zu den seltenen Ausnahmen gehören.

c) Jede Art von Stumpfheit, Gefühlsroheit, Mangel an Bildung, an innerer und äußerer Kultur, das was die Alten mit Ruditas bezeichneten. Es handelt sich dabei meist weniger um Mängel der Veranlagung, als um Erziehungsmängel. Die Bedeutung der »Kinderstube« für die Vollkommenheit darf nicht unterschätzt werden. Abkömmlinge kinderreicher Familien werden darum durchschnittlich im Vorteil sein, ebenso solche aus gesunden sozialen Verhältnissen. Im Kloster kann die abschleifende und erziehende Wirkung der Vita communis einen nahezu vollgültigen Ersatz bieten für die »Kinderstube«, besonders wenn die Ausbildungszeit der jungen Ordensmitglieder nicht zu sehr beschleunigt wird. In manchen Orden finden sich Ausbildungszeiten von fünfzehn Jahren und mehr.

d) Außerordentliche Stärke der Triebe und Leidenschaften (wenn noch innerhalb der nor-

malen Breite gelegen, also noch nicht krankhaft). Handelt es sich um einen Charakter, an dem überhaupt alles stark entwickelt ist, also einen Charakter »großen Formates«, eine starke Persönlichkeit, so wird man nur insofern von Hemmungen sprechen können, als die stark entwickelten Leidenschaften eines solchen Charakters besonders starke Kämpfe erfordern. Bei einer derartigen Persönlichkeit ist aber die nötige »psychische Energie« zur siegreichen Durchführung dieser Kämpfe vorhanden. Es wird sich also bei einem Charakter großen Formates der Weg zur Vollkommenheit vielleicht sehr stürmisch gestalten, es können neben bereits unzweifelhaft heroischen Tugenden noch auffallend starke Fehler vorkommen, die man bei einem schwächlicher organisierten Charakter mit einer verhältnismäßig hohen Vollkommenheit für unverträglich halten würde. Im ganzen aber bietet ein solcher Charakter bei entsprechender Führung die Aussicht auf eine seiner Stärke proportionierte Höhe des heroischen Tugendgrades.

Handelt es sich dagegen um einen Charakter, bei dem nur ein einzelner Trieb, eine einzelne Leidenschaft besorders stark entwickelt ist, während alles übrige nur ein Durchschnittsformat zeigt, so spricht man von einem »Charakterfehler«. Meist wird jedoch der Charakterfehler nicht in einer einseitigen, sozusagen verkehrten Anlage des Grundcharakters bestehen, sondern es wird eine auf Irrtum und Selbsttäuschung beruhende falsche Streberichtung vorliegen, eine verkehrte Zielsetzung. Der »Charakterfehler« gehört also meist nicht in das Gebiet der kausalen, sondern in das der finalen Hemmungen.

e) Außernatürliche (diabolische) Einwirkungen. Bei der Behandlung dieser Art von Störungen sind zwei Extreme zu vermeiden: einerseits so zu reden, als ob es überhaupt kein Eingreifen böser Geister gäbe, und anderseits nach Art des persisch-gnostischen Dualismus alles Böse und zum Bösen führende aus einem bösen Prinzip ableiten zu wollen. Es gibt nichts, was der Gnade Gottes konträr entgegengesetzt wäre, eine Gratia diaboli, die mit der Gratia Dei in gleichberechtigte Konkurrenz träte.

Der Teufel ist kein blind oder schicksalhaft wirkendes Prinzip des Bösen, sondern eine oder viele persönliche Intelligenzen. Wir können also ihr Eingreifen nur dann mit Sicherheit feststellen, wenn 1. die Leistung einer Intelligenz vorliegt und 2. diese nicht die des betreffenden Menschen selbst sein kann. Gerade das zweite wird sich im einzelnen Fall schwer nachweisen lassen, besonders wenn man die raffinierte Schlauheit kennt, mit der der Mensch, vor allem der irgendwie neurotisch veranlagte Mensch, bewußt oder noch häufiger unbewußt vorgeht. Die alten Aszeten dürften viele »finale Hemmungen« dem Teufel, also dem Gebiet der kausalen Hemmungen zugewiesen haben. Übrigens ist es nicht Aufgabe der Aszetik, das Wirkungsfeld der diabolischen Intelligenzen abzugrenzen. Die Aszetik betrachtet alle Förderungen und Hemmungen ausschließlich in Hinsicht auf das persönliche Vollkommenheitsstreben.

2. Finale Hemmungen.

1) Allgemeiner Charakter der finalen Hemmungen.

Jede Erziehung, also auch die Aszese, die ja nichts anderes ist als Selbsterziehung, läßt sich von zwei Seiten aus betrachten: Die Entfaltung des Subjekts, d. h. die Fähigmachung seine Anlagen im guten Sinn zu betätigen, und die Einordnung des Subjekts in das Leben, d. h. in die umgebende Gemeinschaft, in den Pflichtenkreis. Es sind das keine verschiedenen Ziele, denn die Entfaltung der Anlagen geschieht eben dann richtig, wenn

das Subjekt dadurch tauglich wird, den Forderungen des Lebens zu entsprechen. Der Schüler, der seine Aufgaben macht, entwickelt dadurch seine Fähigkeiten in der Weise, daß sie den an ihn durch die Schule gestellten Anforderungen entsprechen.

Die Erreichung dieses Doppelzieles erfordert, beim Kind wie beim Erwachsenen, ständige Anstrengung, schon deshalb weil es nie ganz erreicht wird, weil das Leben stets mit neuen Forderungen an den Menschen herantritt. Nun ist es dem Menschen eigentümlich, daß er Anstrengungen zu vermeiden sucht, wo immer er kann. Seine Ziele sucht er instinktiv auf dem kürzesten, bequemsten Weg zu erreichen. Daran ändert auch die größte Arbeitslust nichts. Die Arbeitslust ist das Verlangen nach Leistung, aber die Leistung selbst wird auf dem (wirklich oder scheinbar) leichtesten Weg angestrebt. Dieses Streben, jede unnütze Anstrengung zu vermeiden, ist an sich nichts Schlechtes, es entspricht sogar der Vernunft. Da aber die Urteilskraft des Menschen beschränkt ist und mannigfachen Einflüssen unterliegt, können unter dem Druck dieser natürlichen Arbeitsscheu ungemein leicht Urteilstrübungen und Zielverschiebungen eintreten.

Es liegt ferner in der Natur des Menschen, daß er dazu neigt, seine Ziele zu hoch zu stecken, zu überspannen. Namentlich erwartet er in Bezug auf seine eigene Person leicht viel mehr als den Gegebenheiten entspricht. Er erwartet von sich die größten Leistungen, die höchsten Erfolge, aber aus jener inneren Tendenz, die wir seine natürliche Arbeitsscheu genannt haben, möchte er die Erfolge erreichen ohne die dazu notwendigen Anstrengungen. Er weicht ihnen aus. Er möchte am liebsten zu seinem Ziel Abkürzungswege gehen, auch wenn sie verboten, d. h. vernunftwidrig sind.

Diese Tendenz nach Abkürzungswegen findet ihre Gestaltung im Märchen, wo so oft menschliche Ureigenschaften zum Ausdruck kommen. Die Arbeit wird durch Heinzelmännchen besorgt, besser sogar, als man sie selber hätte machen können. Das Tischlein Deckdich, die unzähligen Zaubermärchen, aber auch der Nürnberger Trichter gehören daher, der einem Gelehrsamkeit verschafft ohne die Mühe des Lernens. Das Märchen geht aber in die Wirklichkeit über: man will reich werden ohne zu arbeiten — dieser doppelten Sehnsucht verdankt die Kunst der Alchimisten ihren Ursprung, ebenso die Schatzgräberei. Man will zukünftige Schicksale wissen, um durch die Gewißheit des Eintreffens der Mühe überhoben zu sein sie herbeizuführen: darum geht man zur Wahrsagerin. Man will gesund werden, scheut aber die langwierige und vielleicht schmerzliche Behandlung des Arztes: darum geht man zum Kurpfuscher. Mancher gibt seinen ehrsamen harten Brotberuf auf, um durch Auswanderung oder durch eine windige Spekulation plötzlich und mühelos reich zu werden, natürlich ohne den erwarteten Erfolg. Aber das ist das Charakteristische an diesem Drang nach verbotenen Abkürzungswegen, daß er trotz allen Enttäuschungen immer weiter besteht. Diese Unausrottbarkeit zeigt seine Naturhaftigkeit.

Die Sucht nach verbotenen Abkürzungswegen ist gleichbedeutend mit dem Ausweichen vor den Forderungen des Lebens. Es ist das wie ein Gesetz, dem sich keiner, auch der gesündeste und kräftigste Charakter überall und in allen Stücken entziehen kann.

Dieses Ausweichen vor den Forderungen des Lebens wird nun um so stärker, je weniger der Mensch auf seine eigene Leistungsfähigkeit Vertrauen hat. In der Psychiatrie hat man das besonders mit Erfahrungen begründen wollen, die der einzelne in seiner Kindheit macht. Das hat viel Berechtigung. Das Kind ist schwach, unfähig, aber seine Wünsche und Ziele sind unbegrenzt. Geht die Entwicklung normal vor sich, so lernt es seine

Ziele auf ein vernünftiges Maß herunterschrauben, während anderseits sein Können wächst, bis Können und Wollen einander ungefähr entsprechen. Wird aber durch verfehlte Erziehung, Zurücksetzung, Ungerechtigkeit, Verständnislosigkeit, in dem Kind das Selbstvertrauen ertötet, während anderseits, gerade infolge solcher Behandlung, seine Wünsche noch mehr ins Ungemessene wachsen, so entsteht jene Zwiespältigkeit im Menschen, die man als Minderwertigkeitsgefühl bezeichnet, jedesmal verbunden mit überspannten Zielen von Ehrgeiz, Geltungsbedürfnis, Selbstbehauptung, Durchsetzung, Herrschtrieb.

In diesen Zwiespalt setzt nun das verbotene Abkürzungsverfahren ein. Mit seiner Hilfe wird zwar das überspannte Ziel nicht erreicht, das ist unmöglich, aber es wird ein Scheinziel erreicht, das dieselbe Befriedigung gewährt. Der Student soll eine Prüfung machen. Nach seiner Überzeugung kann er sie nicht anders als glänzend bestehen, aber gleichzeitig ist er sich seines Nichtkönnens bewußt. Er arrangiert also Hindernisse: Nervenzustände, Kopfschmerz, Übermüdung, störende Verhältnisse, die ihm ein geregeltes Studium unmöglich machen. Nun ist er gesichert. Einerlei ob er sich der Prüfung überhaupt entzieht, ob er sie nicht oder mit ganz geringem Erfolg besteht, — wenn die unverschuldeten Hindernisse nicht gewesen wären, hätte er die Prüfung glänzend bestanden. Er hat sein Ziel erreicht, zwar nicht das wirkliche, aber ein Scheinziel, die Befriedigung des Ziels, ohne den mühevollen Weg zum Ziel gegangen zu sein, nämlich den des Studiums. Er ist den Abkürzungsweg gegangen.

Natürlich geht dieses Selbst-arrangieren von Hindernissen, worin in diesem Fall der Abkürzungsweg besteht, nicht bewußt vor sich, oder doch nicht ganz bewußt. Der Student ist kein Schwindler, oder glaubt wenigstens keiner zu sein. Die Selbsttäuschung ist an dem ganzen

Apparat ein noch wesentlicheres Stück als die Täuschung der andern, die mitunter nur unvollkommen erreicht wird.

Die Psychiatrie kennt unzählige Fälle solchen Verfahrens. Oft gelingt es einem Menschen, der vollkommen unfähig ist, auch nur die geringste Herrschaft über andere auszuüben, gerade durch seine Unfähigkeit und Schwäche, etwa durch eine (wirkliche oder arrangierte) Krankheit, wenigstens seine nächste Umgebung, seine Familie, und sei es nur ein einzelnes Glied davon, zu unterjochen. Menschen, die aus einem Minderwertigkeitsgefühl heraus vor dem Ehestand zurückscheuen, arrangieren in der raffiniertesten Weise Hindernisse, die die aussichtsreichsten Ehepläne — scheinbar ganz gegen ihren Willen — zum Scheitern bringen. Das erreichte Scheinziel ist in diesem Fall das Bewußtsein: ich hätte die glänzendste Partie machen können, wenn es nicht widrige Umstände verhindert hätten. Es ist der tragische Schmerz über den Verlust eines Glückes, das man in Wirklichkeit gar nicht hätte erreichen können und nicht einmal hätte erreichen wollen.

Diese Zwiespältigkeit zwischen Minderwertigkeitsgefühl und überspannten Zielen, für die dann ein wenn auch noch so unsinniges Surrogat substituiert wird, hat man, wenn sie, wie das sehr oft der Fall ist, das ganze Leben eines Menschen mit einer Art von Gesetzmäßigkeit beherrscht, seine Lebenslüge genannt.

Die Psychiatrie bezeichnet diesen Zustand der Zwiespältigkeit, in dem zahllose Nerven- und Geistesstörungen ihren Ursprung haben, mit einem Sammelnamen als Neurose, seinen Träger als Neurotiker. Der eigentliche Neurotiker nun, dessen ganzes Wesen von seiner Lebenslüge in einer Weise beherrscht wird, daß die vernunftwidrigsten Erscheinungen auftreten, kommt für die Vollkommenheitslehre nicht in Betracht. Aber in kleinerem Ausmaß und von Zeit zu Zeit treten dergleichen

Lebenslügen, Abkürzungs- oder Ausweichtendenzen, Zielverschiebungen, beinahe bei jedem Menschen, auch dem gesündesten, auf, auch bei dem, der nach Vollkommenheit strebt, und gerade sie bilden die wichtigsten Hindernisse für die Erreichung der Vollkommenheit. Man kann wohl sagen: wenn ein Mensch die Vollkommenheit nicht erreicht, so sind fast immer solche Zielverschiebungen, in der Sprache der Aszeten Selbsttäuschungen genannt, daran schuld.

Die Beseitigung dieser Hindernisse geschieht hauptsächlich dadurch, daß man sie aufdeckt, daß man ihren Zweckcharakter erkennt. Der Nervenarzt fragt bei neurotischen Anzeichen nicht: Woher haben Sie diesen Kopfschmerz, diese Anfälle usw., sondern: Wozu haben Sie dies alles? Welches (unbewußte oder wenigstens uneingestandene) Ziel verfolgen Sie damit? Ähnlich wird auch der Seelenführer auf seinem Gebiet oft genug die Frage zu stellen haben: nicht: Was ist die Ursache dieser Schwierigkeiten (Versuchungen, Skrupeln, Unlust, Lauheit, Übertreibungen, Singularität, Verbitterung usw.), sondern: Was ist ihr Zweck? Welche Aufgabe hat diese Schwierigkeit in der Ökonomie dieses Charakters? — Ist dann einmal die betreffende Lüge erkannt und ehrlich eingestanden, dann ist meist die Hauptarbeit der Heilung geleistet. Nur drängen sich diese Lügen oder Selbsttäuschungen, obwohl im Grunde alle dieselbe Struktur haben, jedesmal in ganz neuer Gestalt in das Leben des Menschen ein, so daß er sie jedesmal von neuem entlarven muß. Erst durch viele Erfahrung an der eigenen Person, sorgfältige und rücksichtslos ehrliche Reflexion, gelangt man dazu, die Gesetzmäßigkeit dieser Selbsttäuschungsmanöver zu erkennen, so daß man sie zuletzt mühelos gleich bei ihrem Entstehen entdeckt. Ist man so weit, so hat man die Bahn frei zur Vollkommenheit.

2) Einzelne Erscheinungsformen.

a) Verbitterung. Cajus ist Ordensmann und in der Seelsorge tätig, aber nur mit sehr mittelmäßigem Erfolg. Die normale Folgerung aus dieser Tatsache müßte sein: Bescheidenheit, Freude über das wenige Gute, daß er trotz seinen mangelhaften Fähigkeiten doch immerhin leistet, und etwa noch erhöhter Fleiß verbunden mit Geduld und Opferwilligkeit. Dieser Weg würde aber das Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit voraussetzen, und darum geht er ihn nicht. Daß die Unfähigkeit vorhanden ist, kann er zwar nicht leugnen, aber er sucht die Ursache davon in äußeren Gründen: die Obern mißtrauen ihm, schränken ihn über Gebühr ein; die Mitbrüder sind ihm neidisch und lassen ihn daher nicht recht hochkommen; die Ordensregeln passen nicht mehr für die modernen Verhältnisse; durch fortgesetzte ungerechte Behandlung hat man ihm allen Mut, alle Schwungkraft geraubt. An alle diese Hindernisse, für die ja nicht selten ein gewisses Fundament vorhanden sein wird, klammert er sich an, registriert sie genau und vergrößert sie. Er führt sie sogar eigens herbei: er versucht in seiner Seelsorgetätigkeit mit Vorliebe solche Methoden, die sich mit den Umständen nicht vereinbaren lassen, und provoziert dadurch die Widerstände, die er braucht, um seine Erfolglosigkeit zu erklären. So erreicht er sein Ziel. Zwar nicht das wirkliche, den Erfolg in der Seelsorge, den kann er nicht erreichen wegen seiner Unfähigkeit, aber das Scheinziel: das Bewußtsein, daß er die größten Erfolge hätte, wenn sich nicht die ganze Mitwelt gegen ihn verschworen hätte. Seine Verbitterung hat also nicht ihre adäquate Ursache in der gewiß dann und wann erfolgten unvermeidlichen ungerechten Behandlung und Zurücksetzung; denn diese erfahren auch andere, ohne

verbittert zu werden. Sondern er hat seine Verbitterung selbst erzeugt, weil er sie braucht, um seine Lebenslüge aufrecht zu erhalten.

b) Skrupeln. Titius kann seinen Sexualtrieb nicht in Ordnung halten. Er ist Consuetudinarius. Die normale Forderung wäre: jeden Fehltritt eingestehen, beichten, sich ernstlich bemühen die Gewohnheit abzulegen. Das tut er aber nicht. Um die beschämende Tatsache zu verbergen, wendet er das Mittel der Soldaten bei Fliegerangriffen an: Einnebelung der Stellung. Er erzeugt eine Wolke von Skrupeln. Er konsultiert viele Seelenführer und auch Ärzte. Von jedem bekommt er andern Bescheid. Das braucht er, weil es die Verwirrung erhöht. Er dehnt seine Skrupeln auch auf andere Gebiete aus, die mit der Sexualsphäre nicht zusammenhängen. Sein ganzes Leben ist exzeptionell, alles an ihm ist von einer andern Gesetzmäßigkeit beherrscht als bei anderen Menschen. Seine unerlaubte Gewohnheit muß wie eine Zwangshandlung erscheinen, um so tragischer, weil er doch ein Mensch von geradezu übertriebener Gewissenhaftigkeit ist, der überall auch den Schein jeder Sünde ängstlich meidet. Er stürzt sich willig in die größten Seelenqualen, nur um der einzigen realen Forderung auszuweichen: seinen Sexualtrieb zu beherrschen.

Sempronia ist eine Frau, die nirgends recht zur Geltung kommt. Sie erweckt nirgends Sympathie, hat keine gesellschaftliche Stellung, keinen Einfluß. Sie strebt nach Vollkommenheit, aber weil sie alles nur halb und ohne Frische betreibt, bleiben auch auf diesem Gebiet die Erfolge aus. Die Beichtväter bringen ihr nur wenig Interesse entgegen, »geben sich nicht mit ihr ab«. Da verfällt sie in Skrupeln. Endlose Konferenzen mit Beichtvätern sind die Folge. Der eine sucht sie zu trösten und aufzumuntern, der nächste gibt ihr genaueste Verhaltungsmaßregeln, förmlichen Moralunterricht, ein dritter sucht sie durch unnachgiebige Gehorsamsforderungen zu heilen. Nun ist ihr Ziel erreicht. Man nimmt sie ernst, man kümmert sich um sie, sie ist ein schwieriger Fall geworden. Sie hat Bedeutung erlangt, zwar nicht in ihrem wirklichen Kreis, aber doch einzelnen, wenn auch fremden Personen gegenüber, und sei es nur ein einzelner Beichtvater. Ihr Leben hat zwar keinen wirklichen, aber doch einen Scheininhalt bekommen. Man täte Sempronia Unrecht, wenn man in der landläufigen Weise sagte: sie täuscht Skrupeln vor, um sich interessant zu machen. Sie täuscht die Skrupeln nicht vor, sie hat sie wirklich, sie leidet darunter; aber unbewußt klammert sie sich daran, weil sie sie braucht. Die Skrupeln sind wirklich vorhanden, aber sie haben keine Ursache, sondern einen Zweck.

Sehr häufig sind Seelenleiden der verschiedensten Art, Ängstlichkeit, Versuchungen, Glaubenszweifel, Berufskämpfe bei Ordensleuten, von irgend welchen geheimen Zwecken diktiert. Der Betreffende hat meist keine Ahnung, was ihn eigentlich treibt, daß er sich mit seinen Seelenleiden und Kämpfen nur Legitimationen schafft, um den realen Forderungen des Vollkommenheitsstrebens ausweichen zu können, genau so, wie der Nervenkranke, der Platzangst oder Anfälle hat, um den Forderungen seines Berufslebens ausweichen zu können.

c) Falsche Mystik. Der Weg zur echten Mystik führt, von seltenen Ausnahmen abgesehen, über den langwierigen und dornenvollen Weg der Aszese. Mühsames Erlernen der Praxis des geistlichen Lebens, Buße, Abtötung, entsagungsvolles Arbeiten, Demut, Geduld und Ausdauer, unablässiges Gebet, oft genug ohne jede Tröstung oder Befriedigung — das ist der gewöhnliche Weg, den einer Jahre, Jahrzehnte lang gegangen sein muß, bevor ihm Gott die außergewöhnlichen Gebetsgnaden zuteil werden läßt, und auch dann tut Gott es durchaus nicht immer. Wiederum liegt die Gefahr nahe, daß einer das Ziel erreichen möchte, ohne die mühe-

vollen Mittel anzuwenden. Man möchte so sein, oder wenigstens so reden können wie die Vollkommenen, wie die Heiligen, die man sich vorstellt als ganz in Gott versunken, in inbrünstiger Freundschaft mit Jesus verkehrend, tiefe Blicke tuend hinter die Schleier der Geheimnisse. Man möchte aus dem eigenen Leben von Außergewöhnlichem, Unerklärlichem, Übernatürlichem zu berichten haben. Man möchte die vermeintlichen Privilegien mystischer Seelen genießen, die unter besonderer Leitung des Hl. Geistes stehen und sich der Freiheit der Kinder Gottes erfreuen. Man achtet daher bei sich selbst begierig auf Anzeichen mystischer Vorgänge. Man liest mystische Schriften und findet im eigenen Innern viel verwandte Züge. Wenn ängstliche Leute psychiatrische Bücher lesen, wo die verschiedenen Geisteskrankheiten mit ihren Symptomen anschaulich geschildert werden, so sind sie geneigt, alle diese Krankheiten bei sich selbst zu entdecken. Ähnlich geht es schwärmerisch veranlagten oder sonst wenig urteilsfähigen Personen beim Lesen mystischer Schriften. Es braucht dazu nicht einmal ein eingehendes Studium, es genügt ein gelegentliches Aufraffen mystischer Züge, außerordentlicher Vorgänge aus Heiligenleben, aus einer Predigt. Nun ist der Glaube an die eigene Außerordentlichkeit befestigt. Man fühlt sich als geheimer Auserwählter. Gelegentliche Sonderbarkeiten und Exaltiertheiten sollen — gleichsam unabsichtlich — die Mitwelt das Geheimnis ahnen lassen. Das Urteil über andere wird hart, intolerant. Starrsinn, Unbelehrbarkeit treten dazu. Eine wirkliche Vollkommenheit wird natürlich nicht erreicht, aber ein Surrogat, eine Schein-Heiligkeit, die weniger Mühe gekostet hat und doch dieselbe Befriedigung zu gewähren scheint.

d) Maßlosigkeit. Den verschiedenen Erscheinungsformen der Maßlosigkeit liegt häufig, wenn nicht immer, ein übersteigertes Geltungsbedürfnis zugrund, und gewöhnlich soll diese Übersteigerung gleichzeitig irgend

ein Minderwertigkeitsgefühl kompensieren. Unduldsamkeit, Rigorismus, soll den Blick ablenken von anderseits bestehenden schwachen Positionen. Fanatismus, Zelotentum, richtet sich gewöhnlich auf irgend einen mehr peripher gelegenen Punkt des christlichen Lebens, da auf den zentral gelegenen Gebieten nennenswerte Erfolge nicht zu erreichen sind. Auch die einseitige Betonung, Verabsolutierung einer bestimmten Richtung in der Aszese, einer Frömmigkeitsform, kann ihren Ursprung haben in dem Ausweichen vor der mühsamen erprobten Kleinarbeit der traditionellen Aszese. Allheilmittel im geistlichen Leben sind nach dieser Seite immer verdächtig, besonders wenn sie eine Abkürzung oder Erleichterung des geistlichen Kampfes zu versprechen scheinen, ohne den nun einmal die Vollkommenheit nicht erreicht werden kann.

e) Lauheit. Publius hat in seiner Jugend den Ordensstand erwählt, um vollkommen zu werden. Er hat sich anfangs ehrlich bemüht und auch einige Erfolge erzielt. Aber es sind immer neue Schwierigkeiten aufgetaucht, und nach Jahren aszetischen Bemühens findet er im Grund noch dieselben Fehler, dieselben Unzulänglichkeiten an sich, vielleicht noch größere, als er ins Kloster mitgebracht hat. Die reale Forderung wäre: Demut und Geduld, immer neue Anstrengung, sich nicht wundern, wenn die Erfolge zuweilen ausbleiben, Vertrauen auf die göttliche Gnade. Diese Forderung erfüllt er nicht. Statt dessen baut er sich ein System: Übertreibungen sind schädlich, wirkliche Vollkommenheit gibt es nicht, es ist doch alles nur Heuchelei, der gesunde Menschenverstand ist die Hauptsache, die Obern sind unvernünftig streng, aber sie müssen so sein, weil sie ja selbst auch nicht frei sind, die Ordensregeln sind veraltet und überhaupt nicht so gemeint, die Liebe und der gesunde Menschenverstand gehen über die Regel, ein gewisses Maß von Bewegungsfreiheit, Bequemlich-

keit und Freude im Leben braucht der Mensch usw. Dieses System sichert ihn gegen alle Mahnungen und Antriebe zur Vollkommenheit, wie sie das Ordensleben ständig mit sich bringt. Es sichert ihn auch gegen das beschämende Gefühl ein lauer Ordensmann zu sein. Es gibt ihm sogar einen Schein von Selbstgefühl: er ist einer von den wenigen, die sich im Kloster ein männliches, nüchternes, gesundes Urteil bewahrt haben, während die andern unecht, überspannt, zopfig und verknöchert geworden sind.

f) Andere Selbsttäuschungen. In gewissem Sinn wächst die Gefahr, derartigen Selbsttäuschungen zu erliegen, mit dem Fortschritt im geistlichen Leben. Je älter einer ist, je reifer, je weiter er auf der Bahn der Vollkommenheit fortgeschritten ist oder fortgeschritten sein sollte, desto schwerer wird es ihm, seine Fehler sich und andern einzugestehen. Und auch der Vollkommenste hat noch Fehler. Also besteht auch für ihn, und gerade für ihn, die Gefahr zu »arrangieren«, seinen Fehlern die Maske der Tugend aufzusetzen.

Vollkommen neidlos sein ist sehr schwierig. Wenn ein anderer Erfolge hat, besonders ein Jüngerer, ein weniger Begabter, einer von anderer Gesinnungsrichtung, einer mit weniger tadelloser Vergangenheit, dann regt sich in dem Älteren, Begabteren, Tadelloseren, die Unlust, das Verlangen Kritik zu üben, zu verkleinern, zu verhindern. Nun ist aber der Neid ein sehr beschämender Fehler, also nimmt er die Maske der Tugend: Eifer für die Ordensdisziplin, für die alten Traditionen, für die Reinheit der Lehre, Fürsorge für das durch die großen Erfolge möglicherweise gefährdete Seelenheil des andern. Das durch den Neid geschärfte Auge entdeckt rasch die nötigen Anhaltspunkte.

Rechthaberei, Eigensinn, alles besser wissen wollen, sind beschämende Fehler, schon für einen Jüngeren, einen Anfänger, und gerade für ihn. Aber anstatt die überlegene Lebenserfahrung der Älteren anzuerkennen, sich ihre Ansichten zu eigen zu machen oder wenigstens mit dem eigenen Urteil zurückzuhalten, spielt man sich auf den klug Besorgten hinaus, dem es nur um die gute Sache zu tun ist: einer müsse da sein, der die heutige Zeit, die neue Generation versteht, einer müsse sich opfern, um der Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen usw.

Besonders beschämend sind alle Arten von Fehlern und fehlerhaften Neigungen, die mit der sexuellen Sphäre in Berührung stehen. Darum werden hier in der raffiniertesten Weise Anstalten getroffen, um den wirklichen Sachverhalt zu verschleiern und als Ausfluß einer Tugend erscheinen zu lassen: Geistliche Freundschaft, kindliches Verhältnis zum Seelenführer, größte Offenheit und genauester Gehorsam ihm gegenüber; von Seiten des Seelenführers der Wunsch, auserwählte Seelen besonders zu heiligen; Wohltätigkeit und mütterliche Fürsorge; aufopfernde Freundschaft zu dem Zweck, eine Seele zu retten; eingehendes, auch durch Autopsie unterstütztes Studium einschlägiger Fragen, um andern helfen zu können; Eifer für die öffentliche Sittlichkeit, gegen die Mode, mit der Notwendigkeit in ausgedehnte Erörterungen über dieses Gebiet einzugehen und überall Erhebungen zu pflegen. Gewöhnlich durchschaut die Umgebung dieses scheinbar tugendhafte Treiben längst, bevor der Betreffende selbst seine wahren Motive erkennt; denn nirgends gedeihen die Selbsttäuschungen üppiger, auf keinem Gebiet klammert sich der Mensch mit solcher Erfinderischkeit selbst noch an den letzten Schein einer Ausrede.

Wankelmut umgibt sich leicht mit dem Schein des Eifers. Man hat immer neue Pläne, beginnt neue Unternehmungen, läßt aber alles unvollendet liegen, um wieder etwas anderem nachzujagen. Klosteraustritte werden maskiert mit Krankheit, ungerechter Behand-

lung, oder gar mit dem Streben nach höherer Vollkommenheit.

Trägheit, Ängstlichkeit, Entschlußlosigkeit, Furcht vor Verantwortung, gehen unter der Maske von Geduld, Vorsicht, Gehorsam, Ergebenheit in Gottes Willen.

Vernachlässigung des Äußern, Schlamperei, Unsauberkeit können bei Ordensleuten als Liebe zur Armut, Bescheidenheit, Bedürfnislosigkeit auftreten.

Ehrgeiz und Streberei in der Wissenschaft: — Kirche und Orden brauchen Vertreter, die der katholischen Wissenschaft Achtung verschaffen. Fortwährendes Roman- oder Zeitunglesen: — Man muß allseitig gebildet sein und auf der Höhe bleiben. Tyrannisches Wesen, Überempfindlichkeit: — Man ist es seinem priesterlichen Stand schuldig, sich nichts zu vergeben. Gasthaussitzungen, Familienbesuche und Plauderstündchen: — Ein Seelsorger muß seinen Schäflein nachgehen, durch freundliches, joviales Wesen auch die Fernstehenden gewinnen.

Es gibt kaum einen Fehler, der sich nicht unter dem Schein einer Tugend verbergen könnte. Umgekehrt gibt es aber auch kaum eine Tugend, hinter der nicht ein Fehler stecken könnte. Daher kommt es, daß auch der Vollkommenste, der Heiligste, stets Verdächtigungen ausgesetzt ist. Gerade außerordentlicher Tugend traut man nicht, weil man von sich selbst und andern her zu sehr daran gewöhnt ist, daß die Tugenden Fehler verdecken sollen.

Den alten aszetischen Schriftstellern war dieser unausrottbare Zug des Menschen, sich selbst und andere zu belügen, der immer wieder das Vollkommenheitsstreben gefährdet, keineswegs unbekannt. Beständig warnen sie daher vor Selbsttäuschung, weil der böse Feind sich allzu oft in einen Engel des Lichtes verwandelt. Darum gehört bei ihnen die Selbsterkenntnis,

die Discretio, die Unterscheidung der Geister, zu den wichtigsten Voraussetzungen der Vollkommenheit. Darum sind die »Räte der Alten«, die Leitung eines erfahrenen Seelenführers, und die Offenheit gegen ihn, so wichtig. Natura callida est[1]), der Mensch ist raffiniert, instinktiv findet er tausend Schleichwege, um sich seiner Pflicht zu entziehen. Die moderne Psychologie und Psychiatrie hat diesen Grundzug des Menschen nicht erst zu entdecken brauchen. Wer eine Geschichte der Charakterologie schreiben wollte, würde mit Staunen bemerken, welche Fülle von richtig beobachtetem Material in den Schriften der Meister des geistlichen Lebens aus der Vorzeit niedergelegt ist.

3. Die Lehre von den Hindernissen bei den aszetischen Schriftstellern der Vorzeit.

Die aszetischen Schriftsteller der Vorzeit behandeln die Störungen und Hindernisse im geistlichen Leben bei einzelnen Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Fehlern, z. B. bei der Acedia, der geistlichen Trägheit. Systematisch handeln sie von diesen Störungen unter der Überschrift De discretione spirituum, von der Unterscheidung der Geister. Diese Discretio, die die alten Mönche als das Wichtigste im geistlichen Leben überhaupt bezeichneten[2]), läßt sich durch Erfahrung und Belehrung einigermaßen erwerben, in ihrer Vollendung ist sie aber eine besondere Gnadengabe Gottes nach 1 Kor 12, 10.

Die Abhandlungen De discretione unterscheiden sich von unserer heutigen Behandlungsweise durch drei Stücke, die zwar nicht wesentlich sind, die man aber zum Verständnis der Tradition vor Augen haben muß.

[1]) Imit. Christi 3, 54.
[2]) Discretio, qua maius est in fide christiana nihil. Epist. Antonii 11 MPG 40 1025 C.

1. Die Alten behandeln die Kriterien, an denen man Täuschungen im geistlichen Leben erkennt, gewöhnlich im Zusammenhang mit den Kriterien, mit denen man wahre und falsche Offenbarungen, Visionen u. dgl. unterscheidet. Wir sind dagegen gewohnt diese Dinge zu trennen und die Täuschungen, die bei außergewöhnlichen inneren Vorgängen unterlaufen können, bei der Mystik zu behandeln.

2. Die Hindernisse zur Vollkommenheit sind heutzutage zum Teil anders als früher, und zwar nicht nur die äußeren Umstände (kausale Hindernisse), sondern namentlich die innern, die Selbsttäuschungen (finale Hindernisse). Die Alten können nicht genug warnen vor Übertreibungen in der körperlichen Buße, vor Übermaß im Fasten, Nachtwachen usw. Früher war die Gefahr, daß solche Dinge aus Ehrgeiz oder Eitelkeit geschehen, viel größer als heute, wo das Volk diesen Übungen vielfach ohne Verständnis gegenübersteht und selbst in den Klöstern die Betätigung des Bußgeistes gewaltig zurückgegangen ist. Wer heute »mittelalterliche« Buße übt, wird nicht so leicht als Heiliger angesehen, sondern eher als Sonderling. Daher ist heute vielmehr vor der entgegengesetzten Täuschung zu warnen, daß nämlich jemand glaubt die Vollkommenheit erreichen zu können ohne jede äußere Buße.[1])

[1]) Der hl. Bernhard zeichnet in beinahe humoristischer Weise einen Mönch, der sich gar nicht genug tun kann im Fasten: »Bei Tisch läßt er seine Augen bei allen Plätzen herumschweifen, und wenn er einen Mönch sieht, der weniger ißt als er, dann trauert er wie über eine Niederlage, und beginnt dann grausam sich noch das zu entziehen, von dem er weiß, daß er es zum Leben braucht. Die Qual des Hungers fürchtet er weniger als die Einbuße an Ehre. Sieht er einen, der abgemagerter ist oder blasser, so schämt er sich. Es läßt ihm keine Ruhe. Sein eigenes Gesicht kann er nicht sehen und was es für einen Eindruck auf die andern macht, aber seine Hände und Arme betrachtet er, greift sich an die Rippen, betastet die Schulterblätter und den Leib, und wenn diese Stellen recht mager sind, schließt er, daß sein Gesicht wohl ebenso eingefallen und blaß sein werde.« De grad. superb. 14 MPL 182, 965 B. — Gerson erzählt einen Fall aus seiner Praxis. In Arras war eine Frau, die oft zwei, vier und mehr Tage lang nichts aß und daher von vielen bewundert wurde. Der berühmte Kanzler der Pariser Universität unterhielt sich eingehend mit ihr und gewann den Eindruck, daß dieses auffallende Fasten nichts anderes sei als Eitelkeit und Eigensinn. Denn in den Zwischenzeiten aß diese Frau wieder mit unersättlicher Gefräßigkeit, und überdies wußte sie keinen vernünftigen Grund für ihr außerordentliches Fasten anzugeben. Sie sagte nur, sie sei nicht würdig, Brot zu essen. Kein Beichtvater hatte ihr diese Übung geraten, sie hatte gar keinen und war schon über ein halbes Jahr nicht mehr bei der Beicht gewesen. Gerson De dist. verarum visionum a falsis, Op. oa. Antwerp. 1706 I 48 B.

Falsche Mystik, unechte Visionen, übernatürliche Aufträge und ähnliches werden heute wohl nicht mehr so leicht zu allgemeinen Täuschungen Anlaß, wie das früher der Fall gewesen zu sein scheint. Hier hat gerade das unablässige Mahnen der aszetischen und mystischen Theologen aufklärend gewirkt. Daher ist aber auch heute die Gefahr der Selbsttäuschung in diesen Dingen nicht mehr so groß, der Anreiz dazu nicht mehr so stark wie früher.

3. Allgemein wird man behaupten dürfen, daß der geistliche Kampf, das Streben nach Vollkommenheit, heute in vielem ein anderes Aussehen hat als etwa zur Zeit der mittelalterlichen Mönche. Zwar hat sich weder das Ziel, die Vollkommenheit, geändert, noch die menschliche Natur. Aber die Menschheit ist älter geworden, erfahrener, zivilisierter, subtiler, schlauer. Die Leidenschaften bestehen in unvermindeter Stärke, aber sie äußern sich nicht mehr so elementar, so roh, so urwüchsig, so naiv wie ehemals. Manche Kunstgriffe, die früher ausgereicht haben mögen einen Fehler zu verdecken, werden heute mühelos durchschaut. Es geht da wie bei den Kassaschränken. Wir haben an unseren Kästen bessere und kompliziertere Schlösser als unsere Vorfahren, aber es wird darum nicht weniger gestohlen, denn auch die Einbrecher sind geschickter geworden. Die alten Aszeten rechnen es zu den besonders subtilen Schlauheiten, wenn einer seine eigenen Fehler vergrößert, um dadurch die andern zum Widersprechen zu veran-

lassen. Uns erscheint diese sog. »bucklige Demut« in dieser einfachsten Form als sehr gewöhnlicher Kniff. Wir haben eben im Lauf der Zeit im geistlichen Kampf gelernt, nicht zuletzt durch das unermüdliche Beobachten und Aufdecken, das die alten Lehrer des geistlichen Lebens geübt haben. Wenn uns daher an ihrer Lehre manches noch unentwickelt, unvollkommen vorkommt, so haben wir kein Recht die geringzuschätzen, auf deren Schultern wir stehen. Viele ihrer psychologischen Beobachtungen sind jedoch auch heute noch von unmittelbarem Wert.

Was die Alten bei der Lehre von der Unterscheidung der Geister unter »Geist« verstanden, ist nicht immer leicht festzustellen. Cassians Schrift De institutis Coenobiorum handelt vom 5. bis zum 12. Buch von den acht Hauptfehlern, Adversus octo principalia vitia[1]). Das erste dieser Laster ist die Gaumenlust (Gastrimargia oder Gula). Sodann folgt die Unkeuschheit (Adversus spiritum fornicationis certamen), wobei dieses Laster bald als Vitium, bald als immundissimus spiritus bezeichnet wird. Im folgenden wird der Geist der Habsucht (Spiritus filargyriae) behandelt, von dem es heißt, er gehöre zu den Fehlern, die nicht in dem Mißbrauch eines an sich notwendigen Naturtriebes bestehen, wie es der Geschlechtstrieb ist, sondern in einer sträflichen Willkür[2]).

Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die bösen Geister, von denen Cassian hier redet, nichts anderes sind als Personifikationen der menschlichen Fehler. Von einem außerhalb des Menschen stehenden bösen Prinzip ist nicht die Rede. Ganz anders lautet es, wenn derselbe Cassian an anderer Stelle den Mönch Serenus sagen läßt, die Hl. Schrift bezeuge, daß jedem

[1]) c. 5, 1 CSEL 17, 81.

[2]) Solius corruptae ac malae voluntatis arbitrio. De inst. Coen. 7, 5 CSEL 17, 131/2.

Menschen zwei Engel zur Seite stünden, ein guter und ein böser[1]). Wieder an anderer Stelle sagt er, daß unsere Gedanken drei Urheber haben können: Gott, den Teufel und uns selbst[2]), und daß es sehr wichtig sei diese Urheber zu erkennen[3]). Dann aber vergleicht er die Discretio mit dem Geschäft eines Geldwechslers — ein später oft gebrauchtes Bild — dessen Aufgabe es sei, die echten Münzen von den unechten zu unterscheiden, so daß man den Eindruck erhält, es handle sich nur darum, zu unterscheiden, ob die einzelnen Regungen nützlich oder schädlich seien[4]).

Nach dem hl. Bernhard kommen sechs »Geister« in Betracht: Gott, die Engel, der Geist des Fleisches, der Geist der Welt, der Geist des Bösen, und der Menschengeist[5]). Den Geist des Fleisches, den Geist der Welt und den Geist des Bösen als bloße Personifikationen aufzufassen, ist wohl kaum angängig, ebensowenig aber, unter ihnen drei persönliche Einzelwesen zu verstehen. Kardinal Bona faßt mit Beziehung auf Bernhard die sechs Geister in drei Gruppen zusammen: den guten oder göttlichen Geist, den bösen oder diabolischen, und den Menschengeist[6]). Er sagt: »In dieser Abhandlung (De discretione spirituum) wird der Ausdruck Geist so verstanden: . . . Alle inneren Bewegungen und Antriebe,

[1]) Nami quod unicuique nostrum duo cohaerent angeli, id est bonus ac malus, scr ptura testatur. Coll. 8, 17 CSEL 13, 233.

[2]) Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex Deo, ex diabolo et ex nobis. Coll. 1, 19 CSEL 13, 27.

[3]) cogitationes quae emergunt in corde nostro sagaci discretione dicutere, originesque earum et causas auctoresque primitus indagantes. Coll. 1, 20 CSEL 13, 29.

[4]) utrum vera et ex Deo, an falsa et diabolica sit. Coll. 2, 9 CSEL 13, 47.

[5]) Sermo de septem spiritibus (sermo 23. de diversis) MPL 183.

[6]) Possunt igitur omnes spiritus ternario numero comprehendi, et ad Divinum, diabolicum et humanum contrahi, si angelicum cum Divino, carnalem et mundanum diabolico coniungamus. Angelus enim bonus ex semetipso non loquitur. Carnis vero et mundi spiritus satellites sunt magni principis tenebrarum, et quae ex parte illius sunt, suggerunt nobis. Bona, De discr. spir. 3, 5 op. oa. Antw. 1729 pg. 137.

durch die der Mensch zu einem menschlichen Akt veranlaßt wird. Also nichts anderes als eine Verstandeserkenntnis oder ein Urteil und eine Neigung des Willens gegen eine Tat oder ihre Unterlassung, sei es, daß die Bewegung dazu von außen oder von innen komme«[1]). Auf jeden Fall, ob man nun unter Geist den Antrieb selbst oder den Urheber des Antriebes versteht, meint Bona, handelt es sich um die sechs von Bernhard aufgezählten »Geister«[2]). Danach könnte man meinen, Bona kümmere sich nicht um die Urheber, sondern nur um die inneren Regungen. Aber an anderer Stelle sagt er ausdrücklich, es sei von großem Wert zu wissen, von welchem Prinzip jede Regung ausgehe[3]), obwohl der hl. Bernhard gemeint hatte, daß dies von untergeordneter Bedeutung sei. Bernhard sagt nämlich: »Ich glaube, man kann nicht leicht unterscheiden, wann unser eigener Geist redet und wann er auf die Stimme von einem jener drei (bösen Geister) hört. Aber was macht das aus, wer redet, wo doch alle dasselbe reden? Was nützt es, die Person des Sprechers zu kennen, wenn feststeht, daß er Gefährliches spricht?«[4]) Und ein ander-

[1]) Hoc sensu nomen spiritus in hoc tractatu accipitur, ab halitu respirationis ducta analogia: nam quia halitus ex corde procedit, et illius dispositionem ac motum indicat, inde translatus est spiritus ad quoslibet animi motus et impulsus, quo homo interius ad aliquem actum humanum incitatur; qui nihil aliud est quam apprehensio, sive iudicium intellectus, et inclinatio voluntatis ad opus vel omissionem operis, sive a principio intrinseco, sive ab extrinseco moveatur. De discr. spir. 3, 4 pg. 137.

[2]) Aliquando nomine spiritus non ipsos afflatus et inspirationes, sed earum auctores intelligimus. . . Sive autem spiritus ipsos afflatus et motus animi, sive principia eorum significat, sex illos esse auctor est Bernardus in eo sermone qui de septem spiritibus titulum praefert, cum de sex inscribi debeat. De discr. spir. 3, 5.

[3]) Magni autem momenti est, clare dignoscere, a quonam principio omnis motio procedat. De discr. spir. 3, 6. Cumque ad unam eandemque rem modo diabolus, modo natura, modo Deus impellat; necessaria prorsus est lux discretionis, ut sciamus, quae suggestiones, a quo principio sint. Ebd. 1, 2.

[4]) Jam vero non facile arbitror posse discerni, quando noster ipse loquatur spiritus, quandove loquentem alterum audiat quemlibet e tribus illis. Sed quid refert quicumque loquatur, dum unum et idem sit quod

mal sagt er: »Es nützt nicht viel, zu wissen, von wem das Böse in uns stammt, wenn man nur weiß, daß es da ist. Wichtiger ist wachen und beten, damit wir nicht einwilligen, woher auch (die Versuchung) kommen mag«[1]). Auch Gerson drückt sich so aus, als ob er unter »Geist« mehr den inneren Vorgang als den Urheber verstünde. Er meint: »Eigentlich hat jede übermäßige Leidenschaft ihren Wahnsinn, ihren Rausch, ihren — wie Origenes sagt — Dämon«[2]). Scaramelli endlich sagt klar, offenbar im Anschluß an Bona: »Hier verstehen wir unter Geist einen Antrieb, eine Bewegung, eine innerliche Neigung unserer Seele zu einer Sache, die dem Verstand nach wahr oder falsch, dem Willen

loquuntur? Quid refert loquentis nosse personam, dum constet perniciosum esse quod loquitur? Sermo de sept. spir. n. 4 MPL 183, 602.

[1]) Nec multum refert nostra scire, unde inest nobis malum, dummodo inesse sciamus: vigilandum potius et orandum, undecumque sit, ne consentiamus. Serm. in Cant. 32, 6 MPL 183, 948. — Wenig klar ist die Stellung Richards von St. Viktor. Er bezeichnet es als die Aufgabe der discretio der inneren Regungen, zu unterscheiden an sint a Deo, vel a spiritu malo, vel a corde humano. Im einzelnen ist es aber nicht leicht zu erkennen, welche Einflüsse er meint. Um zu erkennen ob der Antrieb zu einer Handlung vom bösen Feind stamme, müsse man beobachten si cum debito timore et cautela fiat, si non tam nostra quam aliorum utilitas in hoc consistat, si humana laus vel ostentatio subrepat, si vanitas vel levitas aliqua impellat, si a Scriptura vel exemplis sanctorum in nullo dissentiat. Dann wird die verschiedene Wirkungsweise des Spiritus sanctus in der Seele ausgeführt und schließlich so fortgefahren: Inter sanctum ergo Spiritum et suum caute distinguere debet homo, et seipsum discutere, et cum movetur ad aliquod opus bonum, an ad illud peragendum aliqua impellat humana delectatio, vel vitium, vel tentatio. Sunt enim in anima aliqui impetus ex dispositione hominis, vel ex causa aliqua, vel occasione, vel curiositate, vel ambitione, vel levitate, vel vitio, vel tentatione. Hier ist es schon schwer einzusehen, wodurch sich spiritus malus und spiritus humanus unterscheiden. Im folgenden endlich ist überhaupt nur mehr von der Unterscheidung zwischen gut und bös als Gegenstand der Discretio die Rede: Magna est virtus discretionis, qua homo investigat, qua parte pronus sit ad malum, vel dispositus ad bonum, et quantum suffragari possint sibi bona naturae et dona gratiae, discernit virtutes atque vitia, motus quoque cordis, causas a foris vel interius surgentes, opera perfectiora sive imperfecta etc. Rich. a S. Vict. Explic. in Cant. 17/18 MPL 196 455 C ff.

[2]) Jo. Gerson De probatione Spirituum Op. oa. ed. Du Pin Antwerp. 1706 I 39 C.

nach gut oder böse ist. So sagen wir von dem, der gerne lügt, er habe den Lügengeist; von jenem, der sich innerlich zur Abtötung angetrieben fühlt, heißt es, er habe den Geist der Abtötung. . . Es folgt also aus dem der Schluß, daß der Geist in unserem Sinn nichts anderes sei, als ein innerer Antrieb, eine Anregung oder Bewegung, etwas für wahr zu halten oder nicht, etwas zu tun oder zu unterlassen; und je nachdem jene innere Neigung gut oder böse ist, ist es auch der Geist«[1]).

Dennoch wäre es voreilig, aus solchen Stellen den Schluß zu ziehen, daß die alten Aszeten bei der »Unterscheidung der Geister« an nichts anderes dächten als an die Unterscheidung nützlicher und gefährlicher innerer Vorgänge und von deren Urhebern mehr oder minder abstrahierten. Sonst könnten sie nicht immer wieder betonen, daß gerade die Fortgeschrittenen, die Vollkommenen den Angriffen des feindlichen Geistes besonders ausgesetzt seien[2]). Bei den Vollkommenen kann es sich doch, um den Ausdruck des hl. Bernhard zu gebrauchen, weniger um einen Angriff von innen (Malum innatum) als um einen von außen (Malum seminatum) handeln. Bona meint zwar, es würden oft Dinge dem Teufel zugeschrieben, die in Wirklichkeit nur aus der verderbten Menschennatur kämen[3]); aber gerade das würde für die Vollkommenen am wenigsten zutreffen, da bei ihnen die Verderbnis der Natur nicht mehr so stark wirksam sein kann.

Darin stimmen aber alle alten Aszeten überein, daß der Gefahren und Täuschungen auf dem Weg zur Vollkommenheit unzählige sind. Innozenz III sagt: »Unzählig sind die Täuschungen, denen der Mensch in diesem

[1]) J. B. Scaramelli S. J. Die Unterscheidung der Geister. Deutsch Regensburg 1861 S. 8/9.

[2]) Illos praecipue decipere ac devorare conatur, qui sanctiores sunt. Bona De discr. spir. 1, 1.

[3]) Hoc item observandum, saepe multa diabolo tribui, quae depravatae ac perturbatae naturae germina sunt. De discr. spir. 4, 6.

Leben ausgesetzt ist. Von schlimmen Überredungskünsten umgeben hält er das Falsche für wahr, tut das Böse statt des Guten, läßt den Himmel für die Erde. . . Es lockt die Welt, das Fleisch verführt, es täuscht der böse Feind. . . Das sind die drei Sophisten, die die unglückliche Seele mit ihren Schlauheiten hintergehen und verführen«[1]) Thomas von Kempens »Natura callida est«[2]) ist bei den Aszeten zum geflügelten Wort geworden. Scupoli sagt: »Wisse aber wohl, daß der feingesponnene Trug unserer schlauen Natur nicht leicht zu erkennen ist, da sie so gern, aber auch ebenso heimlich, sich selbst sucht und bestrebt ist, durch Scheingründe uns zu überzeugen, als hätten wir den richtigen Beweggrund und das Ziel, Gott zu gefallen, während dem doch nicht so ist«[3]). Bona meint: »Der Menschengeist ist wie ein tiefer Abgrund, voll Schlupfwinkel und Höhlen; niemand kennt sich darin aus als Gott und wem Gott es offenbart. . . Kein Feind ist dem Menschen gefährlicher als sein eigener Geist. Er ist listig, lügnerisch, heimtückisch; er ist wankelmütig, neugierig, verträgt keine Ruhe, will immer Neues haben. Kein noch so phantastisches Unding, mit dem er sich nicht beschäftigt; kein noch so widersinniges Nichts, nach dem er nicht greift. . . Da er so schlau ist, weiß er sich mit staunenswerter Feinheit und Findigkeit zu drehen, bis er sich und seinen Vorteil mit dem Mantel der Ehre Gottes und der Vollkommenheit behängt hat«[4]).

Dabei ist in all diesem scheinbaren Wirrwarr, in den der Mensch durch die Feinde seines Vollkommenheitsstrebens verwickelt wird, eine ganz konsequente Linie: die Eigenliebe, das Geltungsbedürfnis, Ehrsucht

[1]) Innozenz III Comment. in VII Psalmos Poenit. Ps. III MPL 217, 1038 A (Die Echtheit dieses Traktats ist wohl zu Unrecht bestritten worden).

[2]) Imit. Christi 3, 54.

[3]) Geistl. Kampf Kap. 10.

[4]) De discr. spir. 12, 3.

und Ichsucht. »Alles, was man vom menschlichen Instinkt sagen kann, läßt sich auf diese eine, höchst verderbliche Eigenliebe zurückführen; denn von da geht jede Regung im Menschen aus«[1]). Gerson untersucht die einzelnen Hauptfehler und findet, daß am Grund eines jeden das Bedürfnis steckt, sich hemmungslos geltend zu machen. Er meint, wenn man dieses Bedürfnis nach hemmungsloser Geltendmachung ausschalten könnte, würden alle Fehler verschwinden, wie ein Baum mit allen Blättern, Zweigen und Ästen verdorrt, wenn die Wurzel getroffen ist[2]). Dieser Appetitus impunitae excellentiae ist nichts anderes als das, was die Aszeten sonst als Prudentia carnis bezeichnen. Diese »Fleischesklugheit« mischt sich in jede Tugendübung. Sie ist nach Bona schuld, daß die meisten Menschen in der Mittelmäßigkeit stecken bleiben und nicht zum heroischen Tugendgrad gelangen[3]).

Im einzelnen liefern uns die alten Aszeten von solchen Scheinzielen oder Selbsttäuschungen mannigfache Beispiele. Der hl. Anselm schildert einen jungen Mönch, der sich fortwährend mit dem Gedanken beschäftigt, er sei nicht in das für ihn passende Kloster

[1]) Ad hunc unum perniciosissimum sui amorem dirigenda sunt quaecunque de humano instinctu dici possunt, quia ab illo omnis humana motio excitatur. Bona De discr. spir. 12, 4, 7.

[2]) Die Stelle läßt sich mit ihrer etwas überspitzten Rhetorik kaum übersetzen: Invidet aliquis, quare? quia solus cupit impunitus excellere. Irascitur aliquis, quare? quia vult imperturbatus, nec impunitus excellere. Avarus est, quare? quia vult absque indigentia cum impunitate praecellere. Acediosus est, quare? quia vult sine fatigatione laboris impunitus excellere. Luxuriatur, aut gulosus est, quare? quia vult in delectationibus impunitus excellere. Pusillanimis est, arrogans est, inoboediens est, gratis male agit et nocet, quare? quia vult in judicio proprio ac voluntatis arbitrio manens impune excellere. Tolle hunc appetitum impunitae excellentiae cupidum, confestim rami omnes, fructus et folia vitiorum aruerunt. Gerson De myst. Theol. practica. Consid. 8 Op. oa. III 413 B.

[3]) Habet humanus instinctus, in his quae pertinent ad virtutem, comitem individuam prudentiam carnis; atque ideo plerique hominum vitae mediocritate contenti ad gradum heroicum non aspirant. De discr. spir. 12, 4, 7.

eingetreten. Sei es nun, daß er wirklich in ein anderes Kloster übertritt, sei es, daß er sonst immer mit diesen Gedanken beschäftigt bleibt, auf jeden Fall wird er wie ein immer wieder umgepflanzter Baum, der nirgends recht Wurzeln schlägt. Natürlich kommt er so in der Tugend nicht voran, sucht aber die Schuld immer bei andern und bleibt ewig unzufrieden und verbittert[1]). Der hl. Bernhard findet in solchen Selbsttäuschungen die Wurzel für Extravaganzen und Singularitäten: »Wenn einer ein einziges Mal fastet, während die andern essen, so gefällt ihm das mehr, als wenn er mit den andern eine Woche lang gefastet hätte. Ein kleines Extragebet paßt ihm besser als ein ganzer Nachtchor. Im Bett ist er wach, im Chor schläft er. Wenn er aber in der ganzen nächtlichen Vigil geschlafen hat, während die andern Psalmen gesungen haben, dann bleibt er nachher allein in der Kapelle zurück«[2]). Einen andern Typ dieser Prudentia carnis schildert derselbe hl. Kirchenlehrer: »Was nützt es, den (weltlichen) Freuden zu entsagen, wenn man den ganzen Tag mit Gesundheitsstudien zubringt und die Bekömmlichkeit der Speisen untersucht? Hülsenfrüchte, heißt es dann, verursachen Blähungen, Käse bleibt im Magen liegen, Milch ist nicht gut für den Kopf, Wassertrinken schadet der Brust, Kohl fördert die Melancholie, Schnittlauch bringt Durchfall, Fische aus stehendem Wasser oder aus Wasser mit Sumpfgeschmack vertrage ich auf keinem Fall. — Wie kommt das denn, daß man in allen Flüssen, Feldern, Gärten und Kellern kaum etwas findet, was du essen kannst? Du bist doch ein Mönch, kein Arzt, und sollst nicht Diagnosen stellen, sondern nach Vollkommenheit streben!«[3])

[1]) Eadmer, Vita Anselmi I 3, 27 ASS 21. Apr. 869. Der dort mitgeteilte Brief des hl. Anselm ist an einen Novizen in Cluny gerichtet.

[2]) De Gradibus superbiae 14 MPL 182, 965. Ähnlich Serm. in Cant. 33, 10 MPL 183, 956.

[3]) Serm. in Cant. 30, 11 MPL 183, 939.

Gerson weiß viele Beispiele solcher Selbsttäuschungen anzuführen: »Mitunter veranlaßt (der böse Feind) die großen Tugendakte aufzugeben und sich mit Kleinigkeiten zu befassen; diese führt man durch und hält sich für einen Mann von ausgezeichneter Tugend. . . . Mitunter veranlaßt er einen, gewohnheitsmäßig eine ungeheure Menge von Gebeten zu sagen. Damit ist man dann überlastet, bekommt Ekel daran, verrichtet sie ohne Andacht; oder man bildet sich etwas darauf ein; oder man unterläßt deswegen etwas anderes, das einem nützlicher und notwendiger wäre. . . Manchmal hält er unter dem Vorwand maßvoller Klugheit vom Fasten ab; unter diesem Titel führt er Schlafsucht, Eßlust und Lauheit in die Wohnung des Geistes . . . Oft macht der Feind, daß jemand mehr Freude findet an freiwillig übernommenen guten Werken, zu denen er gar nicht verpflichtet wäre, anstatt an dem zu seinem Seelenheil Notwendigen[1]). Richard von St. Viktor erwähnt eine Art von Seeleneifer: Leute, die einen gar nichts angehen, will man bekehren oder erbauen, und kommt dadurch um seine eigene Ruhe des Geistes und seinen geistlichen Fortschritt[2]). Scupoli sagt: »Der Feind lenkt unsere Aufmerksamkeit von den Feinden, die uns beschäftigen, ab, und beschäftigt uns mit Vorsätzen und Plänen nach erhabenen Stufen der Vollkommenheit. . . So mögen wir nicht die geringste Beschwerde oder den mindesten Widerspruch ertragen, bringen aber gleichwohl viele Zeit in langen Betrachtungen zu, worin wir uns vornehmen, große Peinen, ja sogar das Fegfeuer selbst aus Liebe zu Gott zu erdulden. Das niedere Begehrungsvermögen empfindet nämlich gegen solche Leiden so viel wie keinen Widerwillen, weil dieselben noch weit entfernt sind, und so bilden wir Armseligen uns ein, als stünden wir mit denjenigen, welche große

[1]) Tractatus de diversis diaboli tentationibus Op. oa. III 590 B ff.
[2]) In Cant. 17 MPL 196, 456 A.

Widerwärtigkeiten in der Tat mit Geduld ertragen, auf der gleichen Stufe der Vollkommenheit«.[1])

Daß mit der Aufdeckung der Lebenslüge der wichtigste Schritt zur Heilung geschehen ist, war den Alten eine ganz geläufige Beobachtung. Darum empfehlen sie so dringend Offenheit und Gelehrigkeit gegen den geistlichen Führer. Bernhard sagt von der »feinsten Art des Lasters, die sich unter dem Mantel der Tugend verbirgt«: »Diese Art von Bosheit hat das ganz Eigentümliche, daß sie von dem Augenblick an nicht mehr schadet, wo sie erkannt wird, so daß hier Aufdeckung gleichbedeutend ist mit Überwindung«[2]).

Zum Schluß sei noch eine Stelle angeführt, die zeigt, daß sich die Alten wohl bewußt waren, wie sehr Vernachlässigung und verkehrte Behandlung in der Jugend den Charakter verderben und dadurch Anlaß zu solchen Täuschungen werden kann. Die moderne Psychologie hat das nicht erst zu entdecken brauchen. — Ein Abt beklagte sich dem hl. Anselm gegenüber, daß er mit seinen Pueri oblati trotz der größten Strenge nicht fertig werde. Darauf gab ihm der Heilige folgende, fast modern anmutende Belehrung: »Ihr umgebt sie (die jungen Leute) mit lauter Schrecken, Drohungen und Schlägen, so daß sie nicht die geringste Freiheit haben. Unter diesem unvernünftigen Druck sammeln sich bei ihnen schlechte Gedanken, wie Dorngestrüpp verfilzt, und diese pflegen sie und bauen sie aus, so daß sie allen Bekehrungsmitteln nur Verstocktheit entgegensetzen. Weil sie rings um sich bei euch keine Liebe spüren, keine Milde, kein Wohlwollen und keine Freundlichkeit, verlieren sie auch für später allen Glauben an eure Güte und meinen, bei euch sei alles gegen sie von Haß

[1]) Geistl. Kampf Kap. 30.
[2]) Solum hoc malignitatis genus id proprium habet, ut agnitum iam minime noceat, ita ut agnosci, sit illi expugnari. Serm. in Cant. 64, 6 MPL 183, 1085.

und Mißgunst diktiert. So kommt es dann leider, daß bei ihnen, so wie sie körperlich wachsen, auch der Haß und die Verbitterung wächst, so daß sie ständig Fehlern zuneigen. Und weil sie aufgewachsen sind, ohne bei jemand wahre Liebe zu erfahren, schauen sie auf jeden mit gerunzelten Brauen und schiefen Augen«[1]).

Zweiter Teil: Der geistliche Fortschritt.

a) Begriff des geistlichen Lebens.

Der Ausdruck »Geistliches Leben« (Vita spiritualis, Vie spirituelle) wird in verschiedenem Sinn gebraucht. Man versteht darunter das übernatürliche Leben in uns, die heiligmachende Gnade, durch die wir teilnehmen am göttlichen Leben. Meistens aber bezeichnet man damit nicht so sehr das Prinzip des übernatürlichen Lebens, als vielmehr seine Akte. In diesem weiteren Sinn wäre also das geistliche Leben die Summe der heilsdienlichen Akte oder die gesamte übernatürliche Betätigung eines Menschen.

Dieser Sprachgebrauch erleidet aber gewöhnlich eine Einschränkung. Wenn wir von einem Menschen sagen, daß er »ein geistliches Leben führt«, so meinen wir damit nicht nur, daß er die heiligmachende Gnade besitzt und daher im Begriff ist sein ewiges Heil zu wirken, sondern wir wollen damit ausdrücken, daß er bestrebt ist über das unbedingt Notwendige hinauszugehen, daß er Werke der Übergebühr verrichtet. Und nicht nur das allein. Jeder Christ verrichtet schließlich

[1]) Eadmer, Vita Anselmi I 4, 30.

dann und wann Werke der Übergebühr. Aber wenn das auch in verhältnismäßig hohem Maß geschieht, wenn einer z. B. außer der Haltung der Gebote reichlich Almosen spendet und täglich den Rosenkranz betet, so reden wir immer noch nicht von einem »geistlichen Leben«. Wir verstehen nämlich unter »Leben« eine gewisse Ordnung, einen Komplex, ein System von Lebensäußerungen, nicht eine mehr zufällige oder gelegentliche Anhäufung.

Dem entsprechend läßt sich das geistliche Leben nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch definieren als eine zusammenhängende Gruppe oder ein System von Werken der Übergebühr, die der Erlangung der Vollkommenheit oder des heroischen Tugendgrades dienen sollen.

Gegen diese Definition läßt sich vielleicht einwenden, daß sie zu eng sei, weil sie den Begriff des geistlichen Lebens auf die Werke der Übergebühr (des Rates) einschränkt. Nun aber umfaßt der heroische Tugendgrad, auf dessen Erlangung das geistliche Leben zielt, nicht nur die Sachen des Rates, sondern auch die Gebote[1]). Der Kampf gegen die Versuchungen bildet ohne Zweifel einen Teil des geistlichen Lebens, ist aber Sache der Pflicht. Die Anhörung der Messe an Werktagen und der öftere Empfang der Kommunion sind Werke der Übergebühr und gehören zum geistlichen Leben; niemand wird aber die Anhörung der Sonntagsmesse und den Empfang der Osterkommunion, die Sache der Pflicht sind, aus dem Bereich des geistlichen Lebens ausscheiden wollen.

Darauf ist zu antworten: Es handelt sich nicht um einen streng theologischen Begriff, sondern um einen Sprachgebrauch. Der Sprachgebrauch aber neigt dazu, die pflichtmäßigen Betätigungen nur dann als Betäti-

[1]) s. oben S. 59.

gungen des »geistlichen Lebens« anzusehen, wenn sie auf besondere Weise geschehen. Wer ein geistliches Leben führt, von dem erwartet man, daß er den Versuchungen nicht nur von Fall zu Fall Widerstand leistet, sondern daß er sie vorausberechnet, ihre Wurzeln bekämpft, kurz daß er planmäßig Widerstand leistet. Das geht aber bereits über das streng Gebotene hinaus. Ebenso erwartet man von einem, der ein geistliches Leben führen will, daß er die pflichtmäßigen Messen und Kommunionen nicht nur einfachhin erledigt, sondern daß er sie in das System seines geistlichen Tuns einordnet, daß er sich um besondere Andacht bemüht, etwa Meßanhörung und Kommunionempfang im Geist der Kirche als liturgischen Akt zu betätigen und mitzufühlen trachtet. Damit wird aber wiederum die Grenze des streng Gebotenen überschritten.

Man wird also wohl richtig sagen dürfen: Ein »geistliches Leben« nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch führt nur der, der außer der Beobachtung der Gebote bestrebt ist, sein ganzes Tun möglichst der Vollkommenheit gemäß einzurichten, mit andern Worten: Werke der Übergebühr zu verrichten.

Wenn wir dabei verlangen, daß dieses Tun planmäßig geschieht, so soll damit die Frage nach der Berechtigung von Methoden im geistlichen Leben noch nicht berührt werden. Es soll nur das bezeichnet werden, was wir eben unter Leben verstehen, eine irgendwie organisierte Zielstrebigkeit des Tuns, im Gegensatz zu einer zufälligen Aufeinanderfolge von Einzelakten.

b) Die drei Wege des geistlichen Lebens.

Diesen Begriff vom geistlichen Leben als einem System von Werken der Übergebühr, die der Erlangung der Vollkommenheit dienen sollen, legen wir zugrunde,

wenn wir vom Fortschritt im geistlichen Leben oder vom geistlichen Fortschritt reden. Unter dem Bild des Fortschreitens verstehen wir die allmähliche Annäherung an das Ziel, die Vollkommenheit, eben mit Hilfe dieses Systems von Werken der Übergebühr. Dabei ist die Vollkommenheit nicht ein Abschluß dieses Werdeprozesses oder Fortschritts, sondern sie ist die organische Fortsetzung dieses Werdens. Den Charakter des Zieles hat sie nur von den vorausgehenden Stadien aus gesehen.

Wie jedes kontinuierliche Werden oder Wachsen läßt sich das geistliche Leben in Grade einteilen. Theoretisch läßt jedes Continuum beliebig viele Grade zu; bei den Lehrern des geistlichen Lebens hat sich aber seit alter Zeit die Einteilung in die drei Stadien des Anfangs, des Fortschritts und der Vollendung eingebürgert[1]), die den Vorteil der Übersichtlichkeit und Ungezwungenheit hat[2]). Der hl. Thomas macht sich zwar gegen diese Einteilung selbst den Einwurf, daß der Anfang kein Stadium sei, weil eben damit sofort der Fortschritt beginne[3]). Aber er löst ihn selbst damit, daß die dem Anfang zunächstliegende Phase des geistlichen Fortschritts ein eigentümliches Gepräge aufweist, nämlich das Vorwiegen des Kampfes gegen die Fehler, so daß sie gesondert behandelt zu werden verdient[4]).

[1]) Greg. M. Hom. 15 in Ezech. Aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

[2]) II-II 24, 9 ad 1: Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine, ut Philosophus dicit. — II-II 183, 4: In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum: et ideo consequens est, quod status spiritualis . . . secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium, et medium, ad quod pertinet status proficientium, et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

[3]) II-II 24, 9 ad 2: Statim cum charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens a charitate incipiente.

[4]) II-II 24, 9 ad 2: Dicendum quod illis, in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, jam quasi securius intendunt ad perfectum.

Ebenso ist das Stadium der Vollendung kein wirkliches Ende, sondern eine Fortsetzung des Fortschritts, aber dieses Stadium erhält sein Gepräge nicht mehr durch den Kampf gegen die Fehler und durch das Streben nach Tugenden, obwohl beides nicht aufhört, sondern durch die wachsende Vereinigung mit Gott, auf die zwar auch die beiden vorhergehenden Stadien gerichtet sind, die aber dort noch nicht so sehr den ganzen Menschen beherrscht.[1])

Bei Thomas treffen hier offenbar zwei Gedankengänge zusammen: die rein philosophische Einteilung des geistlichen Fortschritts als einer Bewegung in Terminus a quo — Via — Terminus ad quem, und die aus Ps.-Dionysius übernommene Dreiteilung Purgatio — Illuminatio — Perfectio[2]), die sich übrigens schon bei Gregor von Nazianz angedeutet findet[3]). Seit Thomas hat man sich an diese Gleichsetzung von Initium = Purgatio, Profectus = Illuminatio, Terminus = Perfectio gewöhnt, und damit auch daran, Purgatio, Illuminatio und Perfectio (oder wie man später lieber sagte: Unio) als zeitlich hintereinander liegende Stufen des geistlichen Lebens anzusehen, was z. B. der ebenfalls aus Ps.-Dionysius schöpfende Bonaventura noch nicht getan hatte[4]). Diese

[1]) II-II 24, 9 ad 3.

[2]) Stiglmayr, Das Aufkommen der ps.-dionys. Schriften etc. Feldkirch 1895 Programm. »Die himmlische Hierarchie umfaßt drei Hauptordnungen, von denen jede wieder in drei Unterabteilungen zerfällt und eine dreifache Tätigkeit des Reinigens, Erleuchtens und Vervollkommnens ausübt. Die kirchliche Hierarchie gliedert sich wieder in drei Klassen (Bischöfe, Priester und Diakonen), die hörende Kirche desgleichen (Therapeuten, gewöhnliche Christen und die Uneingeweihten); auch hier finden wieder nach dem Vorbild der himmlischen Hierarchie die genannten drei Funktionen statt. Zu diesem Behufe hat die Kirche die drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie. Ja jeder Engel und jeder Menschengeist besitzt in sich wieder drei Ordnungen von Kräften, eine oberste, eine mittlere und eine unterste.« S. 24.

[3]) Or. 38, 7 MPG 36, 317; vgl. Or. 39, 8 MPG 36, 344. s. Stiglmayr Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita, Scholastik 2 (1927) 189.

[4]) De triplici via (incendium amoris) ed. Quaracchi t. VIII pg. 3 ff Prologus. Ecce descripsi eam tibi tripliciter etc. (Prov. 22, 20). Cum

Gleichsetzung ist derart durchgedrungen[1]), daß es heute nur Verwirrung stiften würde, wenn man davon abginge, zumal da Innozenz XI die Dreiteilung des geistlichen Weges in Reinigung, Erleuchtung und Einigung gegen die grundlosen Angriffe der Quietisten in Schutz genommen hat[2]).

Doch ist für die Praxis festzuhalten, daß die drei Wege nicht in sich geschlossene Etappen bilden, wie etwa im heutigen Unterrichtswesen Volksschule, Mittelschule und Hochschule. Auch der Anfänger im geistlichen Leben bedarf bereits der Erleuchtung, und auch der Vollkommene muß sich noch vor der Sünde in acht nehmen, also der Reinigung befleißen. Es hat auch wenig Nutzen zu bestimmen, auf welchem Teil des Weges eine Seele sich gerade befindet. Es können auch die Anzeichen der einzelnen Stadien sozusagen vertauscht sein. Der Anfänger kann vielleicht, im ersten Eifer und gleichsam gefesselt von der Neuheit des geistlichen Lebens, weit entfernt sein von der Gefahr zu sündigen;

omnis scientia gerat Trinitatis insigne, praecipue illa quae docetur in sacra Scriptura, debet in se repraesentare vestigium Trinitatis; propter quod dicit Sapiens de hac sacra doctrina, se eam tripliciter descripsisse propter triplicem ipsius intellectum spiritualem, scilicet moralem, allegoricum et analogicum. Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni. Purgatio autem ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad charitatem. . . Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scil. legendo et meditando, orando et contemplando. c. 1: De meditatione, qua anima purgatur, illuminatur et perficitur. c. 2: De oratione, qua deploratur miseria, imploratur misericordia, exhibetur latria. c. 3: De contemplatione, qua pervenitur ad veram sapientiam. — Hugo v. St. Viktor versteht jedoch die drei Stufen schon zeitlich: Primum purgantur, postea illuminantur, deinde perficiuntur. Expos. in Hierar. Coel. S. Dion. MPL 175, 998 B.

[1]) Naval, Theol. Ascet. et Myst. cursus ed. lat. 2. Taurini 1925 Marietti. n. 20 pg. 31: Terminus a quo proceditur, via purgativa; terminus ad quem devenitur, via unitiva; pars vero intermedia, via illuminativa dicitur. Nec parallelae viae sunt nec separatae, sed potius sunt partes unius eiusdemque viae; unde ab una ad aliam transitus nec repentinus est, nec etiam sensibilis.

[2]) Prop. Molinos damnata n. 26: Tres illae viae: purgativa, illuminativa et unitiva, sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica: cum non sit nisi unica via, scilicet via interna. DBU 1246.

er lebt vielmehr in größter Vereinigung mit Gott. Später, beim Nachlassen des fühlbaren Eifers, tritt eine gewisse Ernüchterung ein, und es kommen Versuchungen, vielleicht sogar recht grober Art, so daß bei ihm die Via purgativa scheinbar nach der Via unitiva folgt. Hat er dann die Krisen und Kämpfe der Hauptsache nach überstanden, hat er in diesem fortgesetzten Kampf bereits hohe Vollkommenheit erworben und ist dabei ruhig und reif geworden, so kommen ihm vielleicht erst die richtigen Erkenntnisse im geistlichen Leben, so daß der ganze Prozeß in eine Via illuminativa auszumünden scheint. Ebenso macht es einen Unterschied, ob das eigentliche geistliche Leben nach einer wohlbehüteten, reinen Jugend begonnen wird, oder nach einer Bekehrung aus schweren Sünden. Im ersten Fall wird das Stadium des Anfängers wenig oder gar nicht den Charakter der Purgatio tragen.

I. Der Anfang des geistlichen Lebens.

1. Die Bekehrung.

Der Anfang des geistlichen Lebens liegt dort, wo in einem Menschenleben zum erstenmal die christliche Vollkommenheit als Ziel, als Ideal erfaßt und mit der Hinordnung der einzelnen Lebensäußerungen auf dieses Ideal begonnen wird.

Wenn in einer Familie ein so religiöser Geist herrscht, daß das Ideal der christlichen Vollkommenheit dem Kind sozusagen schon mit der Muttermilch eingegeben wird, dann läßt sich ein eigentlicher Anfang überhaupt nicht feststellen. Doch wird auch in einem solchen Fall das Kind oder der junge Mensch zu irgend einer Zeit dieses bisher mehr unbewußte, selbstverständliche Vollkommenheitsstreben in eine bewußte Hingabe an dieses Ideal umwandeln. Dann wird man diesen Zeitpunkt praktisch als den Anfang des geistlichen Lebens zu betrachten haben.

Wir werden also den Anfang des geistlichen Lebens gleichzusetzen haben mit jenem inneren Vorgang, den man als Bekehrung (im weitesten Sinn) bezeichnet. Diese Bekehrung (conversio, μετάνοια) muß nicht notwendig in einer Umkehr bestehen. Wenn das bisherige Leben bereits den Geboten entsprechend war, wird die Bekehrung die bewußte und planmäßige Hinwendung an das Vollkommenheitsideal sein[1]).

Diese Bekehrung, sei es im Sinn einer Umkehr, sei es im Sinn einer intensiveren Hinwendung als bisher,

[1]) Der innere Vorgang der Bekehrung hat die Religionspsychologen lebhaft beschäftigt. »Starke und doch völlig normale Veränderungen des Selbstbewußtseins im weiteren Sinn genommen bedeutet oft der Wechsel der Grundanschauungen des Handelns und Lebens in der moralischen und religiösen Bekehrung. Nicht so sehr jene Klasse Bekehrungen sind gemeint, wo es sich um eine Veränderung des Religionsbekenntnisses aus reiflicher Überlegung handelt, wobei man vorangeht wie bei einer sonstigen sehr wichtigen Entscheidung des Lebens. Da findet sich oft keine Andeutung, daß der Totalzustand des Ich vorher und nachher ein anderer war. Ein verschiedener Typus dagegen sind jene mehr plötzlichen Bekehrungen, die eine völlige Revolution des Charakters einschließen: ein plötzlicher Übergang von tiefer moralischer Depression, von antireligiöser Gesinnung zu einem von gesteigerter Freude erfüllten religiösen Leben. Besonders amerikanische Religionspsychologen haben diesen Typus beobachtet; es sei ein ungeahntes Glücksgefühl mit einem starken Bewußtsein unmittelbarer Gegenwart Gottes, weshalb es als unmittelbares Eingreifen Gottes erscheint. Es ist übrigens unrichtig, daß hier jede verständliche Motivierung fehle. Die religiösen Wahrheiten waren meist schon vorher bekannt und geglaubt. Es brauchte nur eine Gelegenheit, daß der Widerspruch des bisherigen Lebens mit diesen Grundsätzen, die Möglichkeit und Erhabenheit eines andern Lebens und besonders der Entschluß dazu durchbrach und eine ungeahnte Freude über diese richtige Einstellung zu Gott die Seele überströmte. Diese rationelle Unterlage mag durch die auf Gefühlserschütterungen und Suggestion berechneten amerikanischen Bekehrungsszenen in den Hintergrund gedrängt sein. Wesentlich klarer tritt sie bei vielen christlichen Heiligen in der Bekehrung von einem leichtfertigen weltlichen zu einem gottgeweihten Leben hervor. Da erscheint ein solcher Schritt wohl heroisch, aber durchaus gerechtfertigt.« Fröbes Lehrbuch der exper. Psychologie 1922 II 119/20. — Eine psychologische Analyse der aszetischen Bekehrung in ihren verschiedenen Formen wäre eine sehr dankenswerte Aufgabe.

kann plötzlich eintreten, sie kann aber auch auf mehrere Etappen verteilt sein. Doch wird sie auch bei verhältnismäßig ruhigem Verlauf meist irgendwie den Charakter einer Entscheidung, einer Krise tragen.

Die Anlässe zu dieser aszetischen Bekehrung können verschiedenster Art sein. Sie sind nicht immer psychologisch restlos deutbar, weil gerade hier die Einwirkung der Gnade (Gratia excitans) besonders stark ist und nicht selten den rein psychologischen Ablauf merkbar durchbricht[1]). Mitunter ist der Anlaß zu einer Bekehrung auch ein mystisches Erlebnis, auch bei solchen Personen, die später nicht zur mystischen Beschauung gelangen.

Die eigentliche Via incipientium, der Zustand des Anfängers im geistlichen Leben, beginnt mit dem Zeitpunkt, wo die Bekehrung oder die Periode der Bekehrung den Charakter der Krise verloren hat und die Hinwendung auf das Vollkommenheitsideal beginnt wirksam zu werden.

2. Die Berufung.

Häufig fällt die Bekehrung zeitlich und psychologisch zusammen mit dem Entschluß, den Stand der Vollkommenheit zu erwählen, also mit der Berufung zum Ordensleben.

Da das Ordensleben nichts anderes ist als die höchste und allseitige Entfaltung der christlichen Vollkommenheit, so ist dafür wesentlich keine andere Berufung erforderlich als eben die Berufung zur Vollkommenheit. Diese ist als Vocatio remota allen Gläubigen gegeben. Die Vocatio proxima zum Ordensstand ist wesentlich gegeben mit der rechtsgültigen Aufnahme in eine Ordensgenossenschaft durch die von der Kirche hiezu bestimmte Autorität, ähnlich wie bei der Berufung zum

[1]) Vgl. oben S. 25 f.

Priesterstand die wesentliche Vocatio proxima in der Berufung durch den Bischof besteht. Diese Berufung durch die kirchliche Obrigkeit geschieht jedoch nur dann vernünftiger- und erlaubterweise, wenn die Persönlichkeit des Kandidaten die Garantien dafür bietet, daß sein Verhalten dem Stand der Vollkommenheit entsprechen wird. Daher ist man gewohnt, in der Praxis unter Ordensberuf kurz diese Garantien zu verstehen.

Diese Garantien bestehen in Anzeichen negativer und positiver Art.

A) Anzeichen negativer Art, daß ein Ordensberuf vorhanden sei, liegen vor, wenn keine Hindernisse bestehen. Als Hindernis für das Ordensleben kommt alles in Betracht, was das Vollkommenheitsstreben überhaupt beeinträchtigt, falls es nicht in der Macht des Kandidaten liegt diese Hindernisse zu beseitigen, also alle früher angeführten kausalen Hindernisse: Mangel an Gesundheit, an Intelligenz und geistiger Kultur, ungünstige Charakterveranlagung. Dann aber auch alles, was zwar mit dem Vollkommenheitsstreben an sich, aber nicht mit dem Stand der Vollkommenheit vereinbar ist, also Ehestand, Verpflichtungen gegen Familie usw., für gewöhnlich auch vorgerücktes Alter. Ferner verlangt das Ordensleben die Fähigkeit, sich in das gemeinsame Leben zu fügen. Daher lassen allzu unsoziales Wesen, allzu große Selbständigkeit und anspruchsvolle Lebensgewohnheiten den Eintritt in einen Orden als nicht ratsam erscheinen. Endlich hat jeder Orden seine bestimmten Aufgaben und auch seine eigentümlichen Lebensformen. So wird ein schwächlicher, nervöser oder zur Melancholie geneigter Mensch nicht gut daran tun, einen rein kontemplativen Orden zu wählen; einem feingebildeten, geistig hochstehenden Mann wird es meist nicht zu raten sein, Laienbruder zu werden; ein kaum mittelmäßig begabter Schüler darf nicht in einen Lehrorden eintreten und ein allzu unge-

schicktes oder ängstliches Mädchen nicht in ein Kloster von Krankenpflegerinnen. Man wird beinahe sagen dürfen: normalerweise sollte es jemand in seinem Orden in sozialer Hinsicht ungefähr so weit bringen, als er es sonst im Leben gebracht hätte. Wenn durch den Eintritt in einen Orden fast alle Entwicklungsmöglichkeiten eines Kandidaten abgeschnitten, fast alle seine Fähigkeiten zur Unfruchtbarkeit verurteilt würden, so wäre der Eintritt ebenso verfehlt wie bei einem, der den Anforderungen seines Ordens nach keiner Seite hin gewachsen ist. Anderseits darf man nicht meinen, daß die Menschheit und der Kandidat selbst allzu viel verliert, wenn einzelne seiner Fähigkeiten, z. B. künstlerische, im Orden unentwickelt bleiben.

B) Anzeichen positiver Art. Wenn von den angeführten Hindernissen keines vorhanden ist, oder doch keines in stärkerem Maß, so kann und darf der Entschluß zum Ordensleben gefaßt werden und kann und darf der Orden den Kandidaten aufnehmen. Ob der Eintritt wirklich erfolgen soll, hängt aber zuletzt nicht nur von der Eignung, sondern von der Neigung des Kandidaten ab. Er muß nicht nur können, sondern auch wollen, und zwar so wollen, daß er seinen Entschluß voraussichtlich nicht bereuen wird. Gerade diese Voraussicht pflegt in der Praxis die meisten Schwierigkeiten zu machen. Es muß daher nach Anzeichen gesucht werden, die die Neigung als voraussichtlich dauerhaft erkennen lassen.

a) Die Neigung zum Ordensstand muß reiner Absicht entspringen. Der Wunsch nach Versorgung, Unzufriedenheit mit der bisherigen Existenz oder ein Scheitern von Lebensplänen können in seltenen Fällen einen ersten Anlaß bieten, daß der Gedanke an das Ordensleben überhaupt auftritt; die wirkliche Neigung muß aber andere Motive haben, wenn sie sich als dauerhaft erweisen soll.

b) Auch an sich lobenswerte Absichten, z. B. der Wunsch Heidenmissionär oder Theologieprofessor oder Jugendseelsorger zu werden, dürfen für einen Eintritt nicht die einzigen, nicht einmal die ausschlaggebenden Motive sein. Der Ordensstand ist immer in erster Linie Stand der Vollkommenheit, erst an zweiter Stelle Zweckverband für irgend eine Tätigkeit. Doch kann man z. B. bei einem jungen Menschen, der in einen Missionsorden treten will, um eben Missionär zu werden, die Absicht voraussetzen, ein richtiger Missionär zu werden, also ein Ordensmann, der nach Vollkommenheit strebt.

c) Am sichersten ist die Neigung vorhanden, wenn sie schon lang bestanden hat, vielleicht schon während der reiferen Jugendjahre. Namentlich dann, wenn sie sich unter veränderten Lebensumständen oder Gemütslagen immer wieder geltend macht, zu Hause und auf Reisen, während der Arbeitszeit und in den Ferien usw. Kleinere Schwankungen, nach denen sich die alte Neigung wie von selbst wieder einstellt, dürfen nicht irremachen.

d) Auch ein gewisses gefühlsmäßiges Widerstreben braucht die Neigung nicht zu beeinträchtigen. Es kann einer den festen Entschluß zum Ordensleben haben, obwohl ihm der Abschied vom Elternhaus, das Aufgeben liebgewordener Zukunftspläne, selbst das Aufgeben von Heiratsplänen, gefühlsmäßig sehr schwer wird. Man tritt nicht in den Ordensstand, um glücklich, sondern um vollkommen zu werden.

e) Dagegen sind oft auftretende, sehr starke Schwankungen, schwere sog. innere Berufskämpfe, meist kein günstiges Zeichen, besonders wenn sie auch dann noch fortdauern, nachdem der Eintritt in den Orden längst erfolgt ist. Es besteht nämlich in diesem Fall wenig Aussicht, daß ein solcher Ordensmann je zu gedeihlicher innerer Ruhe gelangt, und meistens kommt es dann in späteren Jahren doch noch zum Austritt, nachdem viel

Kraft und Mühe vergeudet worden ist. Daher ist jungen Ordensleuten, die mit ihrem »Beruf« ewig nicht zur Ruhe kommen können, falls sie noch nicht durch Gelübde dauernd gebunden sind, die Erwählung eines weniger schwierigen Standes anzuraten.

f) Ist die Neigung zum Ordensleben besonders stark, sozusagen heroisch, so daß die stärksten Widerstände aus dem Weg geräumt und die größten Opfer gebracht werden, um zu diesem Stand zu gelangen, so kann ein solches Verlangen Ersatz bieten für manche der unter A angeführten Hindernisse, Kränklichkeit, schwache Lernbegabung, starker sozialer Unterschied oder vorgerücktes Alter. Wo aber noch keine heroische Tugend vorliegt, wäre es vermessen, den Ordensstand zu erwählen, wenn man dessen Verpflichtungen von Anfang an nur mit heroischer Anstrengung nachkommen könnte.

g) Besonders wichtig, ja unerläßlich ist es, daß die Neigung oder das Verlangen nach dem Ordensberuf verbunden ist mit Belehrbarkeit, Aufgeschlossenheit, Bereitwilligkeit.

Zusammenfassend kann man also sagen: Ordensberuf ist dann vorhanden, wenn die relative Eignung besteht, verbunden mit einer Neigung, die nach vernünftiger Voraussicht so lang andauern wird, bis die Gewohnheit an ihre Stelle getreten ist. Sind diese Bedingungen erfüllt, so ist eine weitere Prüfung, ob nun Gott auch seinerseits die Gnade der Berufung ergehen lasse, nicht mehr nötig, denn in der Erfüllung dieser Bedingungen besteht eben die Gnade der Berufung.

3. Die ersten Ubungen des geistlichen Lebens.

Ist einmal die Entscheidung gefallen, (einerlei ob plötzlich oder allmählich, krisenhaft oder krisenlos), daß die Vollkommenheit angestrebt werden soll, so entsteht die Frage, welche Opera supererogatoria am geeignetsten seien, das Vollkommenheitsstreben einzuleiten. Auf dieser Stufe werden die guten Werke noch größtenteils den Charakter der Übung tragen. Wir reden zwar auf späteren Stufen noch von »geistlichen Übungen«, von »Übungen« der Nächstenliebe, meinen aber dann mehr die »Ausübung«, während die guten Werke des Anfängers hauptsächlich »Vorübungen« sind.

1) Absonderung von der »Welt«.

Jeder Anfang eines geistlichen Lebens wird von irgend welchen Übungen begleitet sein, die den Umständen entsprechend eine Absonderung von der bisherigen Umwelt mehr oder minder physisch bewirken, oder doch wenigstens eine solche symbolisch zum Ausdruck bringen sollen. Eine solche symbolische Absonderung, wenn auch geringen Grades, liegt bereits in der Aufnahme in einen religiösen Verein, marianische Kongregation, Dritter Orden usw.

a) In vielen Orden ist es üblich, daß der bisherige Name (in Männerorden oft nur der Taufname) abgelegt und dafür ein Klostername angenommen wird. Adelstitel werden häufig im Kloster nicht mehr weiter geführt.

b) Das Anlegen einer eigenen Standestracht, sei es in der Form eines speziellen Ordenskleides, oder (bei Männerorden) wenigstens der allgemeinen klerikalen Tracht, ist überall Brauch.

c) Die Trennung von der bisherigen Umwelt, insbesondere von der eigenen Familie, ist eines der wichtigsten Hilfsmittel zum Beginn eines ernstlichen geistlichen Lebens. Die physische Trennung ist mit dem Eintritt in ein Kloster von selbst gegeben, sie muß jedoch, um nicht unwirksam zu werden, auch von einer moralischen Trennung begleitet sein, indem Besuche, Briefwechsel usw. auf ein vernünftiges Maß beschränkt werden.

Es wird seit den ältesten Zeiten kaum einen aszetischen Schriftsteller geben, der nicht die hohe Bedeutung dieser Trennung betont hätte. Doch muß man sich, um die Schärfe der Ausdrucksweise mancher älterer Aszeten zu verstehen, vor Augen halten, daß der Familiengeist in früheren Jahrhunderten viel stärker entwickelt war als heute, daß daher auch die Gefahren viel größer waren, die dem Anfänger im geistlichen Leben von seiten seiner Familie drohten. Man kennt aus der Ordensgeschichte die Schwierigkeiten, die Abkömmlingen einflußreicher oder hochadeliger Familien im Kloster von ihren Angehörigen bereitet wurden, die Verlegenheiten, in die die Obern in solchen Fällen gerieten, wenn die Familie und das im Orden befindliche Mitglied Ausnahmen und Sonderstellungen beanspruchten, und die Mißstände, die daraus erwuchsen. Diese Gefahren dürften bei den heute völlig veränderten sozialen Anschauungen kaum noch irgendwo bestehen, und somit fällt auch das Motiv für eine allzu ängstlich betriebene Trennung von der Familie in den meisten Fällen weg. Heute dürfte die rein lokale Trennung, wie sie das Klosterleben von selbst mit sich bringt, genügen. Freilich herrscht heute in vielen, auch christlichen, Familien eine bemerkenswerte Verständnislosigkeit für das Vollkommenheitsstreben im allgemeinen und das Ordensleben im besonderen, so daß ein allzu häufiger Verkehr mit den Verwandten auf den jungen Ordensmann doch

vielleicht erschlaffend einwirken kann. Doch bleibt zu erwägen, ob nicht das unbewußte Apostolat, das gerade von jungen Ordensmitgliedern unter derartig gesinnten Verwandten ausgeübt wird, höher anzuschlagen sei als die manchmal bestehende Gefahr einer Verflachung. Für reifere, auf dem Weg der Vollkommenheit bereits erprobte Ordensleute besteht keinerlei Grund, warum sie den Pflichten der Pietät, etwa ihren alten Eltern gegenüber, nicht nachkommen sollten.

d) Zu der Absonderung von der Welt gehört auch, daß die vielen Rinnsale verstopft werden, durch die das profane, laikale Denken in die Seele fließt, und durch die leicht die Sammlung zerstört wird, die für ein ernstes geistliches Leben unerläßlich ist: Zeitunglesen, Romanlesen, Beschäftigung mit profaner Musik, Sport, Theater usw. In allen diesen Dingen, besonders auch in der Geselligkeit, wird sich auch der nicht im Kloster befindliche Vollkommenheitsbeflissene einschneidende Beschränkungen auferlegen. Viel weniger beeinträchtigen das Vollkommenheitsstreben: Freude an der Natur, Beschäftigung mit ernster Wissenschaft, auch profaner, körperliche Arbeit, sowie die pflichtmäßige Besorgung der Berufsgeschäfte.

2) Stillschweigen.

Im Kloster tritt zu der Absonderung von der Welt noch eine weitere Übung, die eine Einschränkung des Verkehrs selbst mit den eigenen Ordensmitgliedern bedeutet: das klösterliche Stillschweigen. Einsamkeit und Stillschweigen sind die Grundlage des monastischen Lebens[1]), und man darf sagen, in gewissem Sinn des Ordenslebens überhaupt. Auch die modernste Behausung des tätigsten Ordens in der Großstadt wird sich gerade

[1]) Berlière, L'ascèse bénédictine II 1: Le cadre de la vie monastique: solitude et silence. pg. 117-129.

durch das Stillschweigen und die Klausur von jeder andern Behausung unterscheiden. Nur so erhält der Ordensmann mitten im Getriebe der Arbeit jenes Stück »Wüste«, ohne das niemals ein rechtes Ordensleben möglich war. Besonders wird auf diese künstliche Einsamkeit in den Anfängen des geistlichen Lebens Sorgfalt zu verwenden sein. Für den reiferen Ordensmann muß in den meisten Fällen jenes Stillschweigen genügen, das der hl. Ignatius seinem Orden vorschreibt: Außer den gemeinsamen Erholungszeiten soll nur ganz kurz geredet werden, außer von notwendigen Dingen, besonders in der Sakristei, im Refektorium usw.[1]) Außerdem soll man, wenn man spricht, leise sprechen[2]), damit der Charakter des Ordenshauses gewahrt und niemand gestört werde. Während der geistlichen Übungen und während der Nacht soll dagegen im Ordenshaus vollständig Ruhe herrschen (sog. silentium magnum)[3]).

3) Tagesordnung.

Unumgänglich notwendig wird ferner sein, daß der Anfänger im geistlichen Leben sein ganzes Tagewerk, sein Tun und Lassen, in eine gewisse Ordnung bringt. Bisher hat er das mehr dem Zufall überlassen. Er ist aufgestanden und zu Bett gegangen, wann es ihm beliebte, hat gegessen, was ihm schmeckte, seine freie Zeit nach Gutdünken verwendet oder auch nicht verwendet, seine Erholung war innerhalb der erlaubten Grenzen, aber sonst ohne Selbstkontrolle.

[1]) Regulae comm. 42.
[2]) Reg. modest. 13. — Von älteren Ordensregeln hat z. B. die Trinitarierregel ein ganz ähnliches Stillschweigen. c. 5: Silentium observent semper in Ecclesia sua, semper in refectorio, et semper in dormitorio. De necessariis tamen licet loqui, in aliis locis, temporibus aptis et remissa voce.
[3]) Reg. Ben. 42: Ut post completorium nemo loquatur. — Nach Benedikt ist das Stillschweigen ein Zeichen der von dem Mönch zu fordernden Demut. Reg. Ben. 7.

Nun wird er Ordnung machen. Er setzt ein bestimmtes Maß von Schlaf, Speise, Trank fest usw. Im Ordensnoviziat wird diese Ordnung sehr detailliert vorgeschrieben, viel genauer und geregelter, als das für den fertigen Ordensmann der Fall ist. Das ist sehr berechtigt. Der Anfänger muß erst einmal einen Überblick gewinnen über das, was er tut oder nicht tut, gleichsam ein Inventar seiner Actus humani aufnehmen. Zu diesem Zweck muß er sie in möglichst geregelter Weise zum Ablauf bringen. Eine genaue Tages-, Haus- und Lebensordnung erleichtert auch oder ermöglicht erst richtig eine fruchtbare Gewissenserforschung.

Die alte Formel des geistlichen Lebens ist: Deo vacare. Augustin sagt: Summum hominis opus non est nisi Deum laudare[1]). Und das Principium et fundamentum der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius lautet: Der Mensch ist geschaffen um Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen. Nach Dom Guéranger ist die Kirche die »Gesellschaft zum Lob Gottes«[2]).

Dieses Lob Gottes besteht im Opfer und im Lobgebet, dem Opus Dei, dann aber auch in allem, was dieses Opus Dei ermöglicht, vorbereitet, verbreitet, so wie in der Liturgie nicht nur die Darbringung des Opfers ein liturgischer Akt ist, sondern auch die Zubereitung der Opfergaben, das Anlegen der liturgischen Gewänder, und wenn man will auch das Anzünden der Kerzen und das Schmücken der Kirche. In diesem Sinn läßt sich das Vollkommenheitsstreben, besonders wenn es sich in der offiziellen Form des Ordenslebens vollzieht, als eine große liturgische Gesamtbetätigung auffassen. Je mehr nun die einzelnen Akte, auch die Verrichtungen des Alltags, in dieses System des Gottes-

[1]) In Ps. 44. 9 MPL. 36, 500.
[2]) L'Église ou la Société de la louange divine, Solesmes 1875 vgl. Berlière 159.

lobes eingebaut sind, um so vollkommener wird der Mensch sein. Ordnung, Tages- und Hausordnung, Ordnung der einzelnen Beschäftigungen war darum von jeher mit dem Ordensleben und dem Streben nach Vollkommenheit überhaupt unzertrennlich verbunden.

Die Tagesordnung des Mönches war von Anfang an, seitdem es überhaupt organisierte Coenobien gab, durch den auf die einzelnen Tagesstunden verteilten Psalmengesang beherrscht, in dessen Pausen sich die Handarbeit und die übrigen Beschäftigungen einschoben, wie sie teils die Bedürfnisse des Klosters, teils der Wille des Abtes diktierten. Mit der Verminderung der Handarbeit ergab sich mehr Zeit für die geistlichen Übungen außerhalb des Chores, die die alte benediktinische Aszese unter dem Namen Lectio divina zusammenfaßt. Für die Lectio waren in der Regel des hl. Benedikt bestimmte Stunden festgesetzt, die nach der Jahreszeit wechselten[1]). Im Ganzen dürften die für Lectio und Meditatio von Benedikt angesetzten Zeiten durchschnittlich vier Stunden im Tag ausgemacht haben[2]).

Für das Einhalten bestimmter Zeiten bei den geistlichen Übungen gibt Wilhelm von St. Thierry († ca. 1150), der Freund des hl. Bernhard, den Grund an: »Man muß sich zu bestimmten Stunden einer bestimmten Lesung widmen. Lesung aufs Geratewohl, dem Zufall überlassen, erbaut nicht, sondern macht den Geist unbeständig; planlos gehalten verflüchtigt sie sich wieder«[3]).

[1]) Reg. Ben. 48.

[2]) Berlière 172 nach Butlers Berechnung. Doch war es gestattet, auch noch statt der Siesta Lectio zu halten, wenn dadurch niemand gestört wurde (Reg. Ben. 48). Die Consuet. Farf. wollen dies jedoch nur den Seniores gestatten. Ed. Albers 155. — s. auch Berlière 51-54 L'horaire monastique, XIe - XIIe siècles.

[3]) Epist. ad Fratres de monte Dei (inter opp. S. Bern.) I 10, 31 MPL 184, 327: Deinde etiam certis horis certae lectioni vacandum est. Fortuita enim et varia lectio et quasi casu reperta non aedificat, sed reddit animum instabilem; et leviter admissa levius recedit a memoria.

Rechnet man nun dazu, daß bestimmte Tageszeiten zum Aufstehen, Schlafengehen, Essen usw. in den alten Klöstern wie in jeder Vita communis von selbst gegeben waren, und daß für diese Dinge, für den Beginn des Chorgebets wie für das Ende der Siesta[1]), das Zeichen mit der Hausglocke, der Scilla, gegeben wurde, und daß man die pünktliche Befolgung dieser Zeichen kontrollierte, so ergibt sich auch schon für die Klöster des früheren Mittelalters eine sehr genaue, strenge Haus- und Tagesordnung[2]). Ganz detaillierte Stundenpläne finden sich allerdings erst in neueren Ordensregeln seit dem 17. Jahrhundert, besonders in Frauenklöstern. Das kommt daher, daß die neueren Regeln überhaupt viel mehr in Einzelheiten eingehen, die früher dem Abt oder Klostervorsteher zur Regelung überlassen blieben, und davon, daß solche Genossenschaften, die kein oder fast kein Chorgebet haben, in einer anderweitig genau eingeteilten Tagesordnung hiefür Ersatz suchen mußten. Wenn heute die Congregatio de Religiosis nicht wünscht, daß in den Text der ihr zur Approbation vorzulegenden Konstitutionen »Studienpläne, Normen für die Lebensweise von Zöglingen und genau eingeteilte Stundenpläne, Hausordnungen und Arbeitsanweisungen«

[1]) Consuet. Farf. 155.

[2]) Pünktlichkeit und Kontrolle. Cassians Mahnung, daß der Mönch, wenn das Zeichen gegeben werde, selbst einen angefangenen Buchstaben unvollendet lassen solle (De inst. coen. 4, 12 CSEL 17, 55), findet sich auch in den Regeln der Gesellschaft Jesu (Inst. S. J. IV 10, 9 u. VI 1, 1) und ähnlich in der Regel des hl. Benedikt (c. 43 ad horam divini officii, mox auditum fuerit signum, relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus, summa cum festinatione curratur), wo auch Strafen festgesetzt sind für die, die zum Essen zu spät ins Refectorium kommen (Strafe für Zuspätkommen im Chor Consuet. Farf. ed Albers 147: Si frater post Gloriam primi psalmi venerit, eat ante altare ad gradus et ibi genua sua flectat, et statim surgat et perstet, usque dum absolverit eum prior). Daher hatte auch der Prior oder ein Laienbruder die Aufgabe, im Kloster herumzugehen und zu visitieren, ob sich niemand den gemeinsamen Übungen entzog und etwa im Bett liegen blieb (Berlière 166; Cons. Farf. 146/7), eine Vorsichtsmaßregel gegen die menschliche Schwäche, die heute noch in manchen Orden besteht.

aufgenommen werden[1]), so will sie damit nicht sagen, daß solche Ordnungen nicht nützlich und notwendig seien, sondern nur, daß solche Details, die beständigen Veränderungen unterliegen können, nicht in ein Dokument Juris pontificii gehören, ebensowenig wie der Küchenzettel[2]).

Die Ordnung im Ordenshaus und im Leben des einzelnen Mitgliedes ist geradezu ein Maßstab für den Geist des Ordens, sie ist so recht das, was man mit Strenge eines Ordens bezeichnet, viel mehr als Fastenvorschriften u. dgl. Damit ist nun nicht gesagt, daß das Ideal darin bestünde, allen, auch den gereiften und in der Arbeit stehenden Ordensmitgliedern möglichst genaue Stundenpläne und Hausdisziplinarvorschriften zu geben. Durch ein Übermaß in solchen Dingen würde viel Zeit, Nervenkraft und Tugendwille vergeudet; die Strenge ist nicht Selbstzweck, auch im geistlichen Leben nicht. Aber der Anfänger muß lernen, seine Handlungen bis zu den unbedeutendsten zu ordnen.

II. Der Fortschritt.

1. Gibt es Methoden für den geistlichen Fortschritt?[3])

Unter Methode im allgemeinen versteht man eine voraus festgelegte Handlungsweise zur besseren Erreichung eines Zieles.

[1]) AAS 18. Junii 1928 pg. 312 sqq. Normae sec. quas s. congreg. de relig. in novis religiosis congregationibus approbandis procedere solet. Cap. IV De excludendis a textu constitutionum. litt. f) Ordo studiorum et normae vivendi pro alumnis ac minute descripta horaria actuum diei pro domibus et operibus.

[2]) Ebd. litt. k).

[3]) Zum Folgenden: J. de Guibert S. J. RAM 1925, 159—179.

Die einfachste Form einer solchen Handlungsweise ist der Kunstgriff. Wer jahrelang eine bestimmte Arbeit verrichtet, etwa den Kehrbesen handhabt, der wird in dieser Tätigkeit allerlei Kunstgriffe besitzen. Er weiß genau, wie man den Besen anzufassen hat, wie stark man drücken muß, ob man die Besenhaare nach vorn oder nach hinten stellen muß, er weiß, daß man den Besen über einen Boden aus weichem Holz anders führen muß als über ein Steinpflaster. Er weiß auch, wie man unnötiges Staubaufwirbeln vermeidet und wie man mit der eigenen Kraft spart. Der Anfänger in dieser Kunst ist vielleicht schon ermüdet, wenn er ein Zimmer von wenigen Quadratmetern ausgekehrt hat, der Vollendete dagegen kehrt ein ganzes Stockwerk aus ohne zu ermüden, und macht seine Sache überdies rascher und besser als der Anfänger. Er hat eben eine gute Methode.

Wenn einer seine Kunst einfach ausübt, ohne sich bewußt zu sein, wie er es macht, dann ist es eine spontane Methode; denkt er aber darüber nach, beobachtet er die einzelnen Kunstgriffe, etwa in der Weise, daß er einen Anfänger darin unterrichten kann, so ist die Methode reflex.

In beiden Fällen wird seine Methode rein empirisch sein, d. h. die einzelnen Kunstgriffe sind lediglich aus der Erfahrung geschöpft. Er hat im Lauf der Zeit von Fall zu Fall gesehen: so geht es nicht, so geht es, so geht es besser. Das Bessere hat er dann jeweils für sich beibehalten.

Nun könnte aber auch ein experimenteller Forscher darüberkommen. Er könnte die Muskelbewegungen bei den einzelnen Stellungen studieren und danach den Kraftverbrauch berechnen. Er könnte die Natur des Staubes untersuchen und etwa herausfinden, daß bei verschiedener chemischer Beschaffenheit des Staubes verschiedene Kehrmethoden angewendet werden müssen.

Er könnte erklären, warum man Kalkstaub auf Steinplatten nicht mit Wasser behandeln dürfe usw. Dann hätten wir für das Kehren eine wissenschaftliche Methode.

In dem angeführten primitiven Beispiel wird das Ausbilden einer wissenschaftlichen Methode kaum einen Wert haben. Anders ist es bei höheren, mehr geistigen Betätigungen. Damit ist nicht gesagt daß jede Methode, die sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse stützt, den Vorzug verdient vor einer bloß empirisch erarbeiteten. Der erfahrene Erzieher erzielt vielleicht mit seiner empirischen Methode viel bessere Erfolge als ein mit wissenschaftlichen Methoden ausgerüsteter Pädagoge; ein Landwirt kommt vielleicht mit seiner aus der Praxis stammenden Methode des Ackerbaus weiter als ein Ackerbauingenieur. Damit wäre aber nur bewiesen, daß in einem Fach vielleicht noch keine genügende wissenschaftliche Methode ausgebildet worden ist, oder daß in einem Fall die wissenschaftliche Methode schwerer zu handhaben ist als die empirische, vielleicht wegen der Kompliziertheit des Falles oder auch wegen seiner Einfachheit. Niemals aber würde daraus folgen, daß der Mensch unter Umständen sein Ziel ohne jede Methode besser erreicht. Wo immer Zielstrebigkeit vorhanden ist, also bewußte und gewollte Tätigkeit, da ist auch Methode, und wo sich dem Menschen ein ganz neues, noch niemals angestrebtes Ziel vorstellt, da beginnt sofort das Suchen nach Methode. Dadurch unterscheidet sich der Mensch geradezu vom Tier. Das Tier hat gewisse Fertigkeiten, die Spinne macht ihr Netz mit staunenswerter Kunst; aber sie macht es heute so, wie vor tausend Jahren, sie stellt sich niemals ungeschickt an, aber sie lernt auch niemals dazu. Der Mensch dagegen steht vielleicht einer noch niemals gemachten Betätigung anfangs ratlos gegenüber, macht sie schlecht, unzweckmäßig, aber je öfter er sie macht, desto besser macht

er sie, er bildet, selbst ohne es zu wollen, eine Methode aus, und ist auch fähig eine von anderen ausgebildete Methode sich anzueignen.

Diese Regel erleidet nur scheinbar eine Ausnahme durch solche Fälle, wo sich der Mensch zur besseren Erreichung eines Zieles dem Zufall überläßt. Ein Künstler wird vielleicht wissen, daß seine besten Inspirationen dann kommen, wenn er sie nicht sucht. Aber das ist nur scheinbar eine Methodelosigkeit. In dem absichtlichen Nicht-Suchen liegt auch Methode. Überdies wird ein solcher Künstler gewisse Umstände berücksichtigen. Er wird manche Zerstreuungen meiden, von denen er aus Erfahrung weiß, daß sie sein Schaffen beeinträchtigen, oder er wird umgekehrt gerade solche Ablenkungen aufsuchen, die den Zustand des Nicht-daran-denkens, des Nicht-suchens der Inspiration herbeiführen. Das ist aber nichts anderes als Methode.

Das geistliche Leben ist nun die bewußte und gewollte Erstrebung eines Zieles, nämlich der Vollkommenheit. Und zwar ist dieses Ziel nicht nur die Erfüllung eines Wunsches, wie etwa ein sehnlichst erhofftes Geschenk (Finis obtinendus), sondern es muß bewirkt werden (Finis efficiendus). Zu einer solchen bewußten Bewirkung muß es aber irgendwie Methoden geben.

Man wende dagegen nicht ein, daß die Vollkommenheit nicht vom Menschen bewirkt wird, sondern von der Gnade, daß also die Tätigkeit des Menschen und somit auch seine methodische Tätigkeit höchstens darin bestehe, keine Hindernisse zu setzen und sich der Führung der Gnade gegenüber folgsam zu erweisen. Auch darin läge zwar schon Methode. Es würde sich dann eben darum handeln, jene Hindernisse nicht nur von Ungefähr, sondern möglichst zweckmäßig zu entfernen, und jene Führung der Gnade möglichst rasch und sicher zu erkennen. Aber die Vervollkommnung des Menschen vollzieht sich nicht auf diesem Weg, oder doch für gewöhn-

lich nicht auf diesem. Jene Führung der Gnade wird nur in verhältnismäßig seltenen Fällen als solche erkennbar sein; für gewöhnlich wird der Mensch bei dem Streben nach Vollkommenheit auf das Lumen rationis angewiesen bleiben. Dieses wird zwar von der gewöhnlichen Gnade unterstützt (Gratia excitans und adjuvans), aber doch nicht so, daß es aufhörte Lumen rationis zu sein. In sehr vielen Fällen wird die Führung der Gnade zwar erkennbar sein, aber sie wird nur mittelbar eingreifen (Gratia externa), nicht unmittelbar (Gratia interna), also überall da, wo der Mensch den Willen Gottes in dem Willen seiner Vorgesetzten oder auch in der Ordensregel oder der Lehre der Kirche erkennt. Sobald dies aber der Fall ist, haben wir es mit einem methodischen Geschäft der Heiligung zu tun, wobei die Methode zwar nicht von dem einzelnen Subjekt erdacht oder erarbeitet wird, wo sie ihm aber autoritativ zur Befolgung vorgelegt wird, wie etwa dem Schüler die Lernmethode vom Lehrer, die dadurch nicht aufhört Methode zu sein, daß ein anderer sie erdacht hat und anrät oder auch aufzwingt.

Das geistliche Leben wird also so vor sich gehen, daß der Mensch von der Gnade unterstützt die richtigen Wege oder Methoden zur Vollkommenheit sucht, findet, befolgt, etwa auch einmal, immer unter dem Einfluß der Gnade, die Methode wechselt. Gnadenführung und Methode stehen sich also nicht gegensätzlich gegenüber, sondern es sind zwei Komponenten derselben Sache. Die Gnadenführung besteht im Antrieb zum methodischen, zweckmäßigen Handeln, und das methodische Handeln besteht in der Mitwirkung mit der Gnade.

Bis daher bestreitet nun auch niemand, daß es Methode oder Methoden im geistlichen Leben gibt. Jede Schrift über die Praxis des geistlichen Lebens legt durch ihr bloßes Dasein Zeugnis ab von dieser allgemeinen Überzeugung. Eine Diskussion kann erst da entstehen, wo es sich darum handelt festzustellen, was für Methoden im einzelnen anzuwenden sind.

Man kann unterscheiden zwischen offiziellen und privaten Methoden. Offizielle Methoden sind solche, die von der Kirche entweder befohlen werden, wie die Ordensregeln für die Mitglieder des betreffenden Ordens, oder wenigstens gutgeheißen oder empfohlen werden, wie das Rosenkranzgebet. Die übrigen sind private Methoden. Man sieht jedoch sofort, daß mit dieser Unterscheidung wenig über den Wert und die Zweckmäßigkeit einer bestimmten Methode ausgesagt wird. Es läßt sich nämlich kaum eine Grenze ziehen. Viele heute offiziellen Methoden sind ursprünglich privater Natur gewesen, wie der Rosenkranz, schließlich sogar der auf Tagzeiten verteilte Psalmengsang. Außerdem sind die Grade der Offizialität sehr verschieden. Wenn heute einer eine Gebetsmethode ausdenkt und, wie das nicht anders sein darf, mit dem kirchlichen Imprimatur versehen veröffentlicht, ist diese Methode dann offizieller als die Gebetsanweisung irgend eines mittelalterlichen Heiligen, die niemals eine formelle kirchliche Approbation erfahren hat? Soviel ist jedoch festzuhalten: Methoden, die von der Kirche verurteilt sind, wie der Quietismus, scheiden aus, und Methoden, die von der Kirche gebilligt, gefördert und empfohlen sind, wie das Rosenkranzgebet, oder die Exerzitien, können zum mindesten nicht schädlich sein, und das um so mehr, mit je größerer Autorität eine solche Billigung und Förderung erfolgt ist.

Manche möchten als offizielle Methode vor allem die Liturgie betrachtet wissen, und daneben alles andere mehr als private Methoden ansehen. Aber diese Gegenüberstellung beruht auf einer falschen Voraussetzung. Die Liturgie ist wohl eine Methode, sogar die Methode des offiziellen Kultes in der Kirche, aber sie ist keine Methode des geistlichen Lebens, des Voll-

kommenheitsstrebens. Wohl ist es für das geistliche Leben eine sehr fruchtbare Methode, sich ganz in den Ideenkreis der Liturgie hineinzuleben, seine Betrachtungsstoffe aus den liturgischen Motiven zu holen, das persönliche Christusbild ganz dem Christusbild der Liturgie, dem Glorienkönig, anzugleichen; aber eine solche persönliche Einstellung und Anteilnahme ist als Einstellung nicht offizieller als etwa die Einstellung auf die Hl. Schrift, die Menschheit Christi und sein Leiden, wie sie mit Vorzug von den mittelalterlichen Mystikern geübt wurde.

Tiefer in das Problem dringt eine andere Unterscheidung ein: Methode der äußeren Akte und Methode der inneren. Zwar zielt jede Methode zuletzt auf die inneren Akte, aber es ist ein Unterschied, ob dies mittelbar oder unmittelbar geschieht. Äußere Methoden sind: Beobachtung von Bräuchen, von Tagesordnungen, von Stillschweigen, Rezitation von Gebetsformeln, Bußübungen, bestimmte Haltungen beim Gebet, z. B. knien. Methoden, die unmittelbar auf innere Akte zielen, sind z. B. Methoden des betrachtenden Gebets oder der Gewissenserforschung oder des Wandels in der Gegenwart Gottes. Äußere Methoden werden in keinem geordneten geistlichen Leben fehlen, auch nicht in dem primitivsten. Tatsächlich sind die Ordensregeln in ihrer Gesamtheit nichts anderes als eine Summe von derartigen äußeren Methoden des geistlichen Lebens. Zur äußeren Methode gehört es auch noch, wenn die Ordensregel festsetzt, daß die Mitglieder eine bestimmte Stunde des Tages dem betrachtenden Gebet zu widmen haben, in der Kirche oder auf ihrem Zimmer. Wie dann der einzelne diese Stunde der Betrachtung oder der geistlichen Lesung fruchtbar zubringt, ist Sache der inneren Methode. Innere und äußere Methode unterscheiden sich nicht dadurch, daß die äußere offiziell, die innere notwendig privat wäre. Eine bestimmte Methode der inneren Akte kann von der Kirche gebilligt, von der Ordensregel gewünscht, also offiziell sein; eine äußere Methode, z. B. häufige Geißelung zum Bekämpfen unreiner Versuchungen, kann rein privaten Charakter haben. Höchstens unterscheidet sich die äußere Methode von der inneren durch ihre juristische Erzwingbarkeit.

Diese Begriffsunterscheidungen muß man sich einigermaßen vor Augen halten, um die heute so viel behandelte Frage nach den Methoden im geistlichen Leben in der richtigen Weise zu stellen. Die Frage wird niemals lauten können: Methode oder Methodelosigkeit? — denn ein geistliches Leben ohne jede Methode gibt es nicht; auch nicht: Liturgie oder Privatmethoden? — denn das ist keine adäquate Gegenüberstellung vergleichbarer Größen; auch nicht: äußere oder innere Methoden? — denn äußere Methoden muß das geistliche Leben auf jeden Fall haben und jeglicher innerer Methode wird es auch schwerlich entbehren können; nicht: Methode oder Gnadenführung? — denn die Methode ist eben die bewußte Mitwirkung mit der Gnade. Sondern die Fragestellung wird sein: Welche äußeren und welche inneren Methoden sind unter bestimmten Voraussetzungen notwendig oder nützlich, um zu bestimmten Teilzielen des Vollkommenheitsideals zu gelangen?

2. Willensbildung.

Wenn es überhaupt ein planmäßiges, methodisches Fortschreiten im geistlichen Leben gibt, dann werden unter allen Methoden diejenigen die erste Stelle einnehmen, die auf eine Bildung oder Schulung des Willens gerichtet sind.

Der einmalige Entschluß nach Vollkommenheit zu streben ist der Anfang des geistlichen Lebens, aber das Streben selbst besteht aus einer möglichst kontinuier-

lichen Reihe von Willensakten oder Handlungen, die auf das Ziel gerichtet sind. Der erste Entschluß beeinflußt zwar diese folgenden Akte als Actus imperans, aber dieser direkte Einfluß wird kaum von langer Dauer sein, jedenfalls sich nicht auf das ganze Leben erstrecken. Wichtiger ist der erste Entschluß dann, wenn er bestimmte Bindungen schafft, wie das durch den Eintritt in einen Orden geschieht. In diesem Fall behält er zwar seine Wirksamkeit das ganze Leben hindurch, aber doch nicht so, daß nun alles gleichsam von selbst ginge. Nicht nur, daß die freiwillig übernommene Bindung wieder freiwillig (rechtmäßig oder unrechtmäßig) gelöst werden kann, sondern auch wenn sie bestehen bleibt, bedarf es fortgesetzter neuer Entschlüsse und Entscheidungen, schon deshalb, weil die Umstände des täglichen Lebens, unter denen das Vollkommenheitsstreben bewirkt werden soll, in fortwährendem Wechsel begriffen sind und daher den Menschen beinahe in jedem Augenblick vor neue Aufgaben stellen. Es wird also alles darauf ankommen den Willen so zu beeinflussen, daß er nicht nur erstmalig, sondern dauernd seine Entschlüsse immer wieder so trifft, wie sie dem Vollkommenheitsideal entsprechen.

Daß eine solche für die Zukunft wirkende Beeinflussung des freien Willens möglich ist, kann nicht bestritten werden. Jegliche Erziehungstätigkeit, soweit sie nicht nur in einer Dressur für den gegenwärtigen Augenblick besteht, beruht auf dieser Voraussetzung.

Als Wege zu dieser Willensbeeinflussung können gedacht werden: a) Direkte Stärkung des Willens als Potenz betrachtet, b) Übung im Sinn von Erwerbung von Fertigkeiten, c) Bereitstellung von Motiven.

a) Direkte Stärkung des Willens als Potenz betrachtet. Es würde sich darum handeln, dem Willen durch irgendwelche Mittel sozusagen latente Willensenergie zuzuführen, so daß er im gegebenen

Moment imstande wäre kräftig zu handeln und Widerstände zu überwinden. Das könnte nur dadurch geschehen, daß durch möglichst häufige, intensive Willensakte im Willen selbst ein wachsender Habitus volendi zustande käme, nach dem Satz: Habitus acquiritur per actus. Das wäre also eigentliche Willensgymnastik, mit der Muskelgymnastik vergleichbar. Es wäre dann gleichgültig, an welchen Gegenständen sich der Wille kräftigt. Man müßte etwa durch fortgesetztes starkes Fasten, das viel Willenskraft erfordert, seinen Willen so weit stärken können, daß man eines Tages imstande wäre, heroische Werke der Nächstenliebe zu verrichten, ohne sich vorher auf diesem Gebiet betätigt zu haben. Das scheint nun ganz und gar der Erfahrung zu widersprechen; denn wir sehen oft, daß einer auf einem Gebiet zu den größten Willensleistungen imstande ist und auf einem andern Gebiet vollständig versagt, und zwar nicht, weil er auf diesem andern Gebiet nicht »will«, sondern weil er nicht »kann«, d. h. weil sein Wille zu schwach ist.

So gibt es Sportsleute, die nicht nur Geschicklichkeits- und Muskelleistungen, sondern geradezu heroische Willensleistungen vollbringen, deren Wille aber auf andern Gebieten, etwa beim Studium, gänzlich versagt.

Man sage nicht, daß es doch auch andere Fälle gibt, wo, um bei dem Beispiel zu bleiben, der Sport auf den ganzen Menschen veredelnd einwirkt, sein Verantwortungsgefühl, seine Vaterlandsliebe, seine Hilfsbereitschaft und Gewissenhaftigkeit steigert. Das kann ohne Zweifel der Fall sein. Aber das kommt dann nicht davon, daß der Sport den Willen als solchen stärkt, sondern daß er unter Umständen menschliche Gesamtideale erzeugt und befördert, also wirksame Motive ausbildet. Das ist aber etwas ganz anderes und nicht mit der Natur der Willensbetätigung als solcher gegeben.

b) Übung im Sinn von Erwerbung von Fertigkeiten. Wenn es auch möglich wäre, durch

Willensbetätigung einen allgemeinen Habitus volendi zu erwerben, so wäre damit dem Vollkommenheitsstreben noch nicht gedient, da es sich bei diesem nicht um das energische und dauerhafte Wollen überhaupt, sondern um das tugendhafte Wollen handelt. Wir kommen also unserem Problem näher, wenn wir es in die Gebiete der einzelnen Tugenden zerlegen und hier untersuchen, ob sich durch Übung, d. h. Betätigung, eine dauerhafte Beeinflussung erreichen läßt. Hier ist dies ohne Zweifel der Fall. Genau wie bei jedem andern menschlichen Können wird sich auch auf dem Gebiet der einzelnen Tugendbetätigungen eine immer größer werdende Fertigkeit erzielen lassen. Es ist dabei gleichgültig, ob diese so erworbene Fertigkeit, der Habitus virtutis acquisitus, seinen Sitz im eigentlichen Willen oder in einer andern Seelenkraft oder in mehreren zugleich hat, genug, daß er vorhanden ist und das weitere Handeln beeinflußt.

Man könnte einwenden, es sei nicht viel gewonnen mit einer Regel: übe dich beharrlich in einer Tugend, dann wirst du sie dauernd ausüben. Es sei das so ziemlich dasselbe. Aber das ist nicht richtig. Durch die Übung wird die Leichtigkeit immer größer und damit auch die Wahrscheinlichkeit, daß die Tugend auch weiterhin geübt werde, da ja allmählich alle hindernde Anstrengung wegfällt. Wenn man eine Kunst tüchtig gelernt hat, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß man sie später ausüben wird, größer, als wenn man sie nur mangelhaft gelernt hat. Ein erworbener Habitus ist also für die Beharrlichkeit in der Tugend sicher von Wert.

Nun wäre es aber doch sehr unzureichend, wollte man das geistliche Leben in der Weise betreiben, daß man der Reihe nach eine Tugend um die andere »übte«, erlernte, wie man mehrere Handwerke lernen und es darin zur Fertigkeit bringen kann. Es könnte einer, die nötige Zeit vorausgesetzt, nacheinander oder vielleicht auch nebeneinander Schneiderei, Schusterei, Sattlerei

und Buchbinderei lernen. Dabei hätte er sogar noch den Vorteil, daß er manches in der Schusterei Erlernte auch in der Sattlerei brauchen könnte. Aber mit den Tugenden verhält es sich nicht genau wie mit Handwerksfertigkeiten. Gewiß, wer es in der Demut weit gebracht hat, wird davon große Vorteile für die Übung der Nächstenliebe haben, weil diese Tugenden nahe verwandt sind. Aber die Tugend selbst ist ein viel komplizierteres Gebilde als ein Handwerk. Ein Schuster, der bisher nur wasserdichte Röhrenstiefel gemacht hat, wird sich vielleicht bald zurechtfinden, wenn er nun einmal aus feinerem Leder einen Damenschuh verfertigen soll. Aber eine Tugend ist eine Fertigkeit ganz anderer Art. Wie soll man sich in der Demut eine Fertigkeit erwerben? Man kann sich darin üben, die Bräuche des Klosters und die Befehle der Obern hinzunehmen, ohne Kritik zu üben. Ohne Zweifel eine Übung der Demut. Hat man darin eine hohe Fertigkeit erlangt, so ist damit keineswegs gegeben, daß man sich nun auch der Demut entsprechend verhalten wird, wenn einem ein schweres Unrecht zugefügt wird, oder wenn man einen Bischofsstuhl angeboten bekommt. Man kann gelernt haben, die täglichen Verdemütigungen ohne äußere und innere Unruhe anzunehmen, und kann doch bei einer außergewöhnlichen Gelegenheit glänzend versagen.

Ein Unterbeamter hat vielleicht durch jahrelange Übung und Erfahrung gelernt, sich in alle Launen und Eigenheiten seiner Vorgesetzten zu schicken; er ist im Dienst bescheiden, willig, unempfindlich. Anfangs aus Zwang, allmählich ist es ihm zur zweiten Natur geworden. Zuhause aber ist bei demselben Mann von Bescheidenheit und ähnlichen Dingen keine Spur. Die ärgsten Launen seines Chefs erträgt er mit heroischem Gleichmut, die geringste Laune seiner Frau bringt ihn in Harnisch.

Es ist eine Erfahrung, die man öfters bei Ordensleuten macht, die nach jahrelanger klösterlicher Übung

aus irgend einem Grund den Ordensstand verlassen, daß manchmal fast alle im Kloster erworbenen tugendhaften Fertigkeiten wie weggeblasen erscheinen. Man sage nicht: ein solcher war eben kein wirklicher Ordensmann, er hat gar keine Habitus erworben, es war alles nur Schein. Das ist undenkbar. Wenn er zwanzig Jahre lang im Orden täglich um vier Uhr aufgestanden ist, so war das nicht Schein. Nun tut er es auf einmal nicht mehr. Der physiologische Habitus dauert sogar noch fort. Jeden Morgen wacht er punkt vier Uhr auf. Aber er mag nicht mehr aufstehen und schläft daher wieder weiter. Er war im Kloster durchaus nicht vergnügungssüchtig. Er hatte sich an diese Verzichte durchaus gewöhnt, also einen Habitus erworben. Nach seinem Austritt kann er sich auf einmal gar nicht genug tun, ist in jedem Theater, jedem Kino zu finden. Der erworbene Habitus der Bedürfnislosigkeit stört ihn dabei nicht im geringsten.

In den angeführten Beispielen ist der Grund klar, warum der Habitus in diesen Fällen nicht wirksam ist: weil die Motive zum Handeln wegfallen. Der Unterbeamte hat den Habitus der Verträglichkeit und Bescheidenheit, er hat ihn zuhause ebenso wie im Dienst; aber im Dienst hat er ein kräftiges Motiv ihn zu betätigen, zuhause hat er kein solches. Der Ordensmann hat viele Habitus erworben. Solang er im Kloster war, hatte er Motive, sie zu betätigen, vielleicht nur das Motiv der Furcht vor den zahlreichen Unannehmlichkeiten, denen ein Ordensmann ausgesetzt ist, der sich überall gehen läßt. Mit seinem Austritt fallen diese Motive weg, und von dem Augenblick wird der Habitus nicht mehr betätigt. Bewahrt er sich dagegen die Mehrzahl seiner früheren Motive, will er nach dem Austritt auch im weltlichen Stand nach Vollkommenheit streben, so nützen ihm die im Kloster erworbenen Habitus, er hat im Kloster »viel gelernt«, während der

andere, bei dem die Motive weggefallen sind, »nichts gelernt« hat.

c) Bereitstellung von Motiven. Daß das Geheimnis der Willensbeeinflussung vor allem darin besteht, zur rechten Zeit die rechten Motive dem Willen vorzulegen, ist keine neue Erkenntnis, die etwa erst durch die experimentelle Forschung gebracht worden wäre; es war das immer die Lehre der traditionellen scholastischen Psychologie[1]). Sie hat auch längst die Frage erörtert, inwiefern durch die Motivation die Freiheit nicht aufgehoben werde, worauf einzugehen hier nicht der Ort ist.

Ein etwa vorhandener Habitus erleichtert den Willensakt; die im Objekt erkannte Ratio boni veranlaßt, daß der Willensakt überhaupt gesetzt wird.

Wo ein hinreichend starkes Motiv ist, kann ein Willensakt zustandekommen auch ohne daß ein Habitus besteht. Um die Welt zu verlassen und ins Kloster zu gehen bedarf es eines Motives, aber keiner Vorübungen, keiner Fertigkeit, keines Habitus. Um den Tod für den Glauben zu erleiden bedarf es keines heroischen Habitus constantiae, den zu erwerben nicht jeder Gelegenheit hat, wohl aber eines alles beherrschenden Motivs, das schon ein Kind besitzen kann.

[1]) Auf die Wichtigkeit der Motivbildung im Gegensatz zur reinen Willensgymnastik mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben, ist das Verdienst von Lindworsky. Wenn man seinen Ausführungen in einem Punkt nicht beistimmen kann, so ist es der, daß Lindworsky glaubt, eine ganz neue Ansicht vom Zustandekommen des Willensaktes aufgestellt zu haben. In der scholastischen Psychologie spielt das Motiv die größte Rolle. Nach ihr ist der Wille dem Motiv im allgemeinen (bonum in communi) gegenüber nicht einmal frei, d. h. ohne Motiv kann er überhaupt nicht handeln. Neu ist bei Lindworsky nur, daß er diese alte Anschauung auf dem schwierigen Weg des psychologischen Experimentes bestätigen konnte. Die modernen Versuche, ohne Rücksicht auf die Motivierung Willenskur und Willensgymnastik zu treiben, werden von Lindworsky mit Recht bekämpft, aber wiederum kann man ihm nicht beistimmen, wenn er solche Versuche als »alte Lehre« betrachtet. Über die Ansicht der scholastischen Psychologie vgl. Hatheyer ZKT 43 (1919) 747-760.

Es gibt allerdings Handlungen, wo das stärkste Motiv nicht ausreicht, sondern wo ein Habitus notwendig ist. Die Bekämpfung einer Leidenschaft, z. B. des Zornes, wird erst dann ganz gelingen, wenn eine Gewohnheit erworben ist. Wer dazu neigt bei jeder Kleinigkeit aufzubrausen, wird auch bei den stärksten Motiven, die ihn davon abzuhalten suchen, dann und wann von seinem Fehler überrumpelt werden. Er muß das Aufbrausen erst »verlernen«, also den Habitus vitiosus verlieren. Aber dieses Verlernen der zornigen Aufwallung und das Lernen der Selbstbeherrschung in diesem Punkt wird nur dann vor sich gehen, wenn beständig die Motive dafür wirksam sind, etwa der Abscheu vor der Häßlichkeit dieses Fehlers oder die Erkenntnis seiner Schädlichkeit für die priesterliche Wirksamkeit. In dem Augenblick, wo ein solches Motiv nicht besteht, oder sogar ein gegenteiliges Motiv auftritt, das den Zorn in diesem Fall als wünschenswert erscheinen läßt, wird auch der habituell sanftmütigste Mensch zu einer Aufwallung von heiligem Zorn imstande sein.

Unsere Frage: wie kann man den Willen dauerhaft zu einem tugendhaften Handeln beeinflussen? spitzt sich also zu der Form zu: wie kann man bewirken, daß im rechten Augenblick die rechten Motive zur Stelle sind? Die Frage verschiebt sich damit vom Gebiet des Willens auf das des Verstandes; denn Sache des Verstandes ist es, die wirksamen Motive für den Willen sozusagen vorrätig zu halten, so daß sie im entscheidenden Moment auftreten.

Wie geschieht nun dieses »Vorrätighalten«, dieses »Auftreten« des Motivs im rechten Augenblick? Offenbar durch Assoziierung mit der betreffenden Gelegenheit, durch Gewöhnung, also doch wieder durch einen Habitus, zwar diesmal nicht des Willens, aber des Verstandes. Es ist darum nichts dagegen einzuwenden, wenn einer die ganze Sache folgendermaßen konstruiert: der

Habitus virtuosus, der die dauerhafte Betätigung garantiert, besteht aus folgenden Elementen: einer erworbenen Gewohnheit oder Fertigkeit im Willen und in den geistig-körperlichen Potenzen, also in der Geschicklichkeit zu der betreffenden Tugend, und in der Bereitschaft der Motive, die den Willen veranlassen im einzelnen Fall seine Geschicklichkeit anzuwenden; das wichtigere dabei sind die Motive, weil sie niemals fehlen dürfen, soll der Tugendakt zustandekommen, während die Geschicklichkeit unter Umständen wegfallen kann.

Wie assoziiert nun der Verstand die Motive mit der betreffenden Gelegenheit? Es ist unmöglich, alle Gelegenheiten im voraus zu erkennen, mit den notwendigen Motiven zu versehen und überdies noch durch Gewöhnung mit den Gelegenheiten zu assoziieren. Es muß also gelingen Motive aufzufinden, die für viele Gelegenheiten zugleich wirksam sind. Ein Beispiel. Ein Novize ist von dem Wunsch beseelt das Ordensleben in allen seinen Einzelheiten zu lernen, ein guter Ordensmann zu werden. Dieses Ziel ist sein alles beherrschendes Motiv. Er kennt noch nicht alle Einzelforderungen des Ordenslebens, aber das ist nicht notwendig. Denn in dem Augenblick, wo wieder eine neue Forderung an ihn herantritt, etwa eine zu unternehmende Verdemütigung, paßt sich sein alles beherrschendes Motiv sofort der Gelegenheit an, es nimmt die Form an: ein richtiger Ordensmann muß auch Verdemütigungen ertragen können. Die Glocke läutet zu einer Übung der Novizen: aufsteigendes Widerstreben, dem Ruf der Glocke Folge zu leisten, wird sofort niedergeschlagen durch das Motiv: wenn ich ein richtiger Ordensmann werden will, muß ich mir Pünktlichkeit angewöhnen. Ein Mitnovize verursacht ihm Ärger: der Aufwallung des Zornes stellt sich sofort das Motiv in dieser Form entgegen: da wäre ich ein schlechter Ordensmann, wenn ich es nicht fertig brächte mit meinen Mitbrüdern gut auszukommen. Dieses

Zentralmotiv des Novizen (es ist kein anderes als das berühmte Bernarde, ad quid venisti? das der hl. Bernhard von Clairvaux als Novize sich beständig zurief) erweist sich also wirksam auch ohne daß die einzelne Gelegenheit vorausberechnet wird, weil es eben ein Gesamtmotiv ist, eines das der Gesamtpersönlichkeit die Richtung gibt.

Dieses Motiv des Novizen, ein richtiger Ordensmann zu werden, das Ordensleben zu erlernen, verliert vielleicht schnell an Zugkraft. Er hat die Anforderungen des Ordenslebens bereits erlernt, es kommt nichts Neues mehr, das Motiv des Lernens »zieht« nicht mehr. Nun tritt vielleicht ein anderes an seine Stelle: die Vorbereitung auf das Priestertum, auf die zukünftige Wirksamkeit, der Seeleneifer. Dieses Gesamtmotiv beherrscht seine Studienjahre. Immer sagt er sich: ohne tüchtige Ausbildung kann ich den Seelen nichts nützen; ohne Selbstbeherrschung werde ich überall anstoßen; geduldiges Ausharren in meiner jetzigen Lage bringt mir Segen für meine priesterliche Wirksamkeit. Dieses Motiv »zieht« aber auch nur so lang, als das Ziel eben bevorsteht. Vielleicht erreicht er das Ziel gar nicht, er wird nicht in der Seelsorge verwendet, man beachtet ihn nicht, übergeht ihn, er wird krank, arbeitsunfähig. Neues Gesamtmotiv: Christus ähnlich werden. Das treibt ihn immer wieder zu Geduld und demütiger Ergebung.

Wie kommt es nun aber, daß dieser Ordensmann im rechten Augenblick imstande war, seine Motive umzuschalten, ein neues zu finden, wenn die alten ihre Kraft verloren? Warum hat er nicht einfach im Eifer nachgelassen? Offenbar war sein ganzes Leben noch von einem höheren Gesamtmotiv beherrscht, und das war der Wunsch vollkommen zu werden. Dieses oberste Gesamtmotiv hat sich dann den Umständen entsprechend eingekleidet.

Es muß nicht immer ein einziges Leitmotiv sein.

Es können mehrere vorhanden sein, ein ganzer Motivkomplex, aber sie werden um so wirksamer sein, je enger sie verbunden sind, je leichter eines für das andere eintreten kann. Ein solcher Motivkomplex wäre: der Wunsch einen möglichst hohen Grad von Seligkeit zu erreichen, deshalb so viele gute Werke als möglich zu verrichten und dadurch Gott dem Herrn »viel Freude zu machen«. Diese Motive erzeugen dann ein Leben, das ganz der Nächstenliebe geweiht ist. Der Betreffende spart sich alles vom Mund ab für die Armen, um »einen Schatz im Himmel zu haben«. Vielleicht ändert sich jedoch seine Lage im Lauf der Zeit, so daß er nicht mehr imstand ist materielle Hilfe zu leisten. Sein Gesamtmotiv »Verdienste sammeln um Gott Freude zu machen« wird ihn aber leicht eine Umstellung finden lassen, etwa von der werktätigen Nächstenliebe, die er nicht mehr üben kann, auf eifrige Gebetsübung.

Das Gesamtmotiv oder die Gesamtmotive müssen also möglichst hoch, möglichst allumfassend sein, aber dennoch für das betreffende Subjekt zugkräftig. Und hierin sind die Menschen sehr verschieden. Das Motiv »Christus in allem ähnlich zu werden« ist gewiß hoch und allumfassend, hat aber für einen, der gewohnt ist, im Heiland mehr den Mittler, Priester, König, Gesetzgeber zu erblicken, und der nie etwas wie Freundschaft mit Christus verkostet hat, weniger Zugkraft. Umgekehrt zieht vielleicht bei einer kindlich-innigen Seele nicht das Gesamtmotiv der Ehrfurcht und Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes. Das Motiv muß also nicht nur hoch, sondern auch passend sein, nicht künstlich aufgepflanzt, und schließlich muß es immer gegenwärtig sein, sei es bewußt oder halbbewußt, explicite oder implicite, formuliert oder geahnt, ganz oder in Teilmotive zerlegt. Denn sobald das Motiv in keiner Weise mehr gegenwärtig ist, hört es auf zu wirken.

Unsere Frage: Wie kann man bewirken, daß im

rechten Augenblick die rechten Motive zur Hand sind? hat also folgende Gestalt angenommen: Wie gibt man der konkreten Gesamtpersönlichkeit eine allgemeine Einstellung auf ein zugkräftiges Ziel, und wie gelingt es, diese Einstellung stets wach zu erhalten, das Ziel oder wenigstens einzelne Teilmotive davon stets gegenwärtig zu erhalten?

Die Antwort darauf wird sein: Das Gebiet, aus dem wir die Motive zu holen haben, wird, da es sich um die christliche Vollkommenheit handelt, ausschließlich die Welt des Glaubens sein. Profane, bürgerlich-ethische Motive: Vaterlandsliebe, Humanität, »Anständigkeit«, Lebenstüchtigkeit usw., geben für ein übernatürliches Vollkommenheitsstreben niemals entsprechende Gesamtmotive ab. Die Wahl der Motive wird also weniger Schwierigkeit machen. Sie sind bereits durch den Glauben gegeben, und im Glauben hängt alles so zusammen, daß sich hier ein verhängnisvoller Fehlgriff nicht tun läßt. Wohl aber wird sich alles darauf konzentrieren, wie es gelingt, die Motive aus dem Glauben stets gegenwärtig zu halten, und damit ergibt sich als Schlußantwort auf die Frage der dauernden Beeinflussung des Willens im Sinn der Vollkommenheit: Diese dauernde Beeinflussung geschieht durch die Pflege des Glaubenslebens, der Innerlichkeit, des (im weitesten Sinn verstandenen) Gebetslebens.

III. Die Pflege der Innerlichkeit oder das Gebetsleben.

Das Gebet oder die Erhebung des Geistes zu Gott ist in erster Linie Selbstzweck. Die Vereinigung mit Gott ist das Ziel unseres Heils- und Vollkommenheitsstrebens, nicht nur für das jenseitige Leben, sondern schon auf

Erden, und zwar nicht nur die Vereinigung durch die heiligmachende Gnade, die Participatio divinae naturae, sondern auch die moralische, durch Erkenntnis und Liebe. Hier betrachten wir aber das Gebetsleben nicht als Ziel und Frucht des Vollkommenheitsstrebens, sondern insofern als es gleichzeitig das wirksamste Mittel dazu ist, ja eigentlich das einzige, das unserem Vollkommenheitsstreben die dauernde Richtung gibt.

Auch als Mittel zur Vollkommenheit kann das Gebet wieder zweifach betrachtet werden: Als Mittel um von Gott reichlichere Hilfsgnaden zu erlangen, und als Mittel um unseren Willen zu beeinflussen. Hier betrachten wir das Gebet nur in diesem zweiten Sinn.

Da wir bei dem Wort »Gebet« unwillkürlich in erster Linie an das mündliche Gebet, besonders das Lob- und Bittgebet denken, so scheint es angezeigt, für das Mittel der Willensbeeinflussung nicht den Ausdruck »Gebet« schlechthin zu wählen, sondern eher Ausdrücke wie Gebetsleben, Innerlichkeit, Glaubensleben und ähnliche. Es ist das Erfülltsein von geistlichen Gedanken, von übernatürlichen Inhalten, man könnte auch sagen die innere Atmosphäre, das Glaubensbewußtsein. Der Franzose sagt dafür vie intérieure, oder auch spiritualité. Solche, die jeden religiösen Inhalt als »mystisch« bezeichnen, werden geneigt sein, diese Innerlichkeit mystische Geistesrichtung zu nennen; man tut jedoch besser daran, dem Wort Mystik seine traditionelle Bedeutung zu lassen und es auf die Contemplatio infusa zu beschränken. Übrigens sieht man hier, welche Stellung die Contemplatio infusa im geistlichen Leben einnimmt: sie ist die stärkste Befruchtung, die höchste Steigerung für diese Innerlichkeit, sie bewirkt mehr als alles andere diese Innerlichkeit, dieses Erfülltsein von geistlichen Dingen, und beeinflußt dadurch stärker als alles andere unseren Willen in der Richtung der Vollkommenheit.

Die Quellen, aus denen diese Innerlichkeit gespeist wird, sind zahlreich: Studium, Unterweisung, Lesung, Betrachtung, Beschauung, Exerzitien, Liturgie, Gewissenserforschung, Gebetsübungen im engeren Sinn. Diese Mittel bewirken ihrer Natur nach eine Stärkung der Innerlichkeit, auch ohne daß sie im einzelnen als Mittel erfaßt werden. Immerhin ist es für eine zweckmäßige Auswahl von Vorteil, sie auch in ihrem Beziehungscharakter zu erkennen. Jedenfalls ist es Aufgabe der aszetischen Theologie, Beziehungscharakter und Wert der einzelnen Mittel zu untersuchen.

1) Studium der Theologie.

Das Studium der Theologie bietet eine hervorragende Bereicherung des persönlichen Glaubenslebens und ist daher als wichtiges Mittel zur Vollkommenheit anzusehen. Dabei ist nicht so sehr an die zum Teil praktisch gerichteten theologischen Disziplinen zu denken, wie Moraltheologie und Aszetik selbst, die unmittelbar die sittlichen Anschauungen klären, sondern vor allem an die eigentliche Glaubenslehre, die Dogmatik, daneben auch an das wissenschaftliche Studium der Hl. Schrift. Wenn sich manchmal bei Heiligen Aussprüche finden, als sei die theologische Gelehrsamkeit für die Vollkommenheit nichts nutz, so ist das mehr als rhetorisches Paradoxon aufzufassen, steht ja doch ihr praktisches Verhalten damit in Widerspruch. Gemeint ist damit höchstens ein sozusagen auf dem Papier bleibendes theoretisches Wissen um die Glaubenswahrheiten, wie es sich auch ein Ungläubiger erwerben kann. Das Natürliche wird aber sein, daß bei einem Theologen die Wissenschaft zum persönlichen Besitz wird, und dann ist der Theologe ohne Zweifel dem theologisch Ungebildeten gegenüber, was die Innerlichkeit anbelangt,

im Vorteil. Zum mindesten aber muß das theologische Wissen, auch bei dem nach der Vollkommenheit strebenden Laien, so bedeutend sein, daß es unter den geistigen Inhalten eines Menschen nicht an letzter Stelle steht. Oder soll man von einem allseitig feingebildeten und geistig interessierten Menschen, dessen religiöse Kenntnisse aber seit der Schulzeit nur noch verkümmert sind, wahre Innerlichkeit erwarten?

2) Religiöse Unterweisung.

Der eigentliche geistliche Unterricht durch einen erfahrenen Geistesmann war von jeher ein sehr geschätztes Mittel. Bei den Mönchen der Thebais war dieser Unterricht, solang es noch keine Klosterregeln gab, die einzige Art der Einführung in das geistliche Leben. Es konnte das in der Form geschehen, daß der Abt eine Ansprache an die Mönche hielt, oder auch in Form von Konferenzen, Diskussionen, Kollationen. Nach der Regel des hl. Benedikt kann der Prior bei Tisch statt der Lesung einige Worte der Erbauung an die Mönche richten[1]). Regelmäßige Ansprachen im Kapitelsaal oder in der Kirche waren in den benediktinischen Klöstern schon sehr früh in Übung[2]). Der hl. Bernhard wurde öfter nach Cluny eingeladen, solche Ansprachen zu halten. Viele der kurzen Sermones, die wir von mittelalterlichen Äbten besitzen, sind so entstanden. Diese Exhortationen oder Konferenzen waren in erster Linie für die fertigen Ordensleute gedacht. Die Novizen erhielten noch eigens Unterricht. Die Sermones sind heute wieder besonders bei der Beuroner Benediktinerkongregation in Übung. Aber auch in neueren Orden, wie der Gesellschaft Jesu, findet sich

[1]) Reg. Ben. 38.
[2]) Berlière 8.

ähnliches[1]). Auch die Trappisten hatten ihre Conférence oder Kollation, durch die das Stillschweigen nicht als unterbrochen betrachtet wurde.[2])

Der Nutzen solcher von außen her kommenden Anregungen auch für den fertigen Ordensmann liegt darin, daß dadurch sein Innenleben vor Einseitigkeit und Einengung auf altgewohnte Gedankengänge bewahrt wird. Es ist das auch unter anderem ein Zweck der jährlichen Exerzitien, und wenigstens dieser Zweck wird auch dann erreicht, wenn die Exerzitien mehr den Charakter eines geistlichen Vortragszyklus haben, wie das mancherorts üblich ist.

3) Die geistliche Lesung.

Bei dem Wort »geistliche Lesung« denken wir heute fast nur mehr an die private Lektüre eines religiösen Buches. Die Lectio divina, die in den alten Ordensregeln und bei den alten Aszeten eine so große Rolle spielt, schloß jedoch viel mehr in sich. Nannte man doch auch das noch Lectio, was wir heute als »Bibelpredigt« bezeichnen würden, aber ebenso auch das, was wir heute Betrachtung nennen. Die alte Lectio konnte »Vorlesung« sein, auch Vortrag über einen Text und, das ist die häufigere Bedeutung, Privatlektüre samt der inneren Verarbeitung des Gelesenen. Man könnte fast bedauern, daß unsere aszetische Sprache kein gemeinsames Wort mehr hat für diese zusammengehörigen Dinge, zum mindesten für Lesung mit gleichzeitiger nachdenklicher Verarbeitung. Vielleicht wären uns dann manche unfruchtbare Erörterungen über den Wert oder

[1]) Epit. Inst. S. J. (1924) n. 187 § 1: Bis aut saltem semel in mense . . . vel Superior ipse vel alius . . . ; exhortationis autem loco spiritualis collatio haberi potest.

[2]) Les Reglemens de l'Abbaye de Nostre-Dame de la Trappe, en forme de Constitutions, Paris 1640 pg. 93—109.

Unwert der »Betrachtung« erspart geblieben, sowie Behauptungen, als ob die »Betrachtung« erst im 15. oder 16. Jahrhundert erfunden worden sei.

Die geistliche Lesung im Sinn einer nachdenklichen religiösen Privatlektüre ist recht eigentlich die Speisung des Innenlebens auch für solche, die außerhalb des Ordensstandes nach Vollkommenheit streben oder überhaupt an den strengeren Formen des geistlichen Lebens gehindert sind. Man denke an die Heiligenlegenden, an die Hauspostillen und katholischen Hausbücher, die früher so unendlich verbreitet waren, man denke an Thomas von Kempen und die Philothea, vor allem aber an die Hl. Schrift nach dem Vers von Luise Hensel: »Immer wieder muß ich lesen in dem alten heiligen Buch«. Man darf wohl sagen, daß für Unzählige, besonders Laien, einfache Seelen, Familienmütter, Menschen im zerstreuenden Berufsleben, diese Lesung, allerdings mit gewissenhafter Treue festgehalten, fast das einzige, aber auch das ausreichende Mittel war und ist, mit dem sie zu großer Innerlichkeit gelangen.

In welcher Weise die Lesung gleichsam von selbst in das betrachtende Gebet übergeht, schildert sehr ansprechend der hl. Vinzenz Ferrer O. P. (1350—1419): »Niemand, mag er noch so gescheit sein, darf das vernachlässigen, was ihn zur Andacht anregen kann. Was er studiert oder liest, soll er auf Christus beziehen, mit ihm sprechen, von ihm Verständnis erbitten. Oft, wenn er gerade studiert, wird er auf ein Stündchen die Augen abwenden, sie schließen, sich in die Wunden Christi verbergen, und dann erst wieder zu seinem Buch zurückkehren. Zuweilen wird er auch vom Studium aufstehen, niederknien und ein feuriges Gebet, ganz kurz, zu Gott emporsenden; oder auch aus der Zelle gehen, in der Kirche, im Kreuzgang, im Kapitelsaal herumgehen, wie ihn der Geist gerade treibt; bald mit Gebetsformeln, bald ohne solche, nur mit innigen Seufzern aus der Tiefe des

Herzens Gott um Hilfe anflehen, seine Wünsche und Absichten dem Allerhöchsten vorlegen, die Hilfe der Heiligen dazu anrufen. Das kann man ohne Psalmen machen, überhaupt ohne äußere Gebetsworte zu bilden; man kann aber auch von einem Psalmvers ausgehen, oder von einem andern Schrifttext oder dem Ausspruch eines Heiligen, oder von einem, den man auf göttlichen Antrieb selbst gemacht oder ausgedacht hat. Wenn dann diese Wärme des Geistes vorübergegangen ist, meistens dauert sie ja nicht lang, dann kann man sich wieder ins Gedächtnis rufen, was man kurz vorher gelesen hat, dann bekommt man klareres Verständnis. Dann kehrt man wieder zu seinem Studium oder zu seiner Lesung zurück, und dann wieder zum Gebet, und so wechselt man ab. Durch solche Abwechslung wird man im Gebet mehr Andacht finden, und im Studium besseres Verständnis. Diese warme Andacht nach der Lesung kann zwar zu jeder beliebigen Stunde kommen, wie jener sie zu senden sich würdigt, der alles gütig fügt, wie er will, gewöhnlich kommt sie aber am besten nach der Matutin (in der Frühe). Daher bleibe abends nicht lange auf, damit du nach der Matutin dich mit Studium und Gebet beschäftigen kannst«[1]).

4) Die Gewissenserforschung.

Unter Gewissenserforschung verstehen wir hier eine Übung, die sich gegen andere geistliche Übungen abgrenzen läßt; also nicht die Wachsamkeit über alle Gedanken und Regungen, wie sie z. B. die Regel des hl. Benedikt empfiehlt[2]); nicht die Einbeziehung der

[1]) De praxi vitae spiritualis c. 8 Opusc. Asc. ed. M. J. Rousset O. P. Paris (1899) Lethielleux. S. 51. Nach Ch. Scheeben Domink. Geistesleben 6 1929 S. 100 ist nicht der hl. Vinzenz Ferrer der Verfasser, sondern der sel. Venturino von Bergamo O. P. († 1346).

[2]) Reg. Ben. 4: Actus vitae suae omni hora custodire. In omni loco Deum se respicere pro certo scire. Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spiritali patefacere.

menschlichen Fehler und Schwächen, auch der persönlichen, in den Kreis der Betrachtung, wie sie sich bei den Lehrern des geistlichen Lebens immer gefunden hat, z. B. in den Exerzitien des hl. Ignatius in der Meditatio de peccatis (propriis)[1]); nicht die Unterwerfung der inneren Regungen unter die Leitung eines Seelenführers, also die Gewissensrechenschaft oder Gewissensleitung; endlich nicht die Gewissenserforschung, die einen Teil der Vorbereitung auf die sakramentale Beicht bildet. Unter Gewissenserforschung als Übung des geistlichen Lebens verstehen wir eine regelmäßige (tägliche) private Prüfung aller inneren und äußeren Handlungen nach der Norm des Sittengesetzes und des Vollkommenheitsstrebens.

Diese Gewissenserforschung ist mit der Natur des geistlichen Lebens derart von selbst gegeben, daß sie im Lauf der Zeit kaum eine Entwicklung oder methodische Ausgestaltung erfahren hat. Bereits Antonius der Einsiedler hat sie seinen Schülern als tägliche Übung empfohlen, und sogar schriftliche Aufzeichnungen darüber angeraten[2]). Die Kirchenväter Basilius, Chrysostomus, Augustin, ferner Cassian, Cäsarius von Arles, Isidor, Gregor, Bernhard u. a. kennen und empfehlen alle die tägliche Gewissens-

[1]) Wer in solchen Erwägungen eine »anthropozentrische« Einstellung der neueren Aszese im Gegensatz zu der »theozentrischen« der älteren erblicken zu müssen glaubt, lese z. B. Hugo v. St. Viktor De anima 3, 6: Redi ad cor tuum et diligenter discute teipsum; considera unde venis, quo tendis, quomodo vivis, quid agis, quid amittis, quantum quotidie proficis, vel quantum deficis, quibus cogitationibus magis incursaris, quibus affectionibus frequentius tangeris, quibus tentationum machinis a maligno spiritu acrius impugnaris, et cum totum hominis statum plene cognoveris, et non solum qualis sis, verum etiam qualis esse debueras: de cognitione tui poteris sublevari ad contemplationem Dei.

[2]) Athanasius Vita Antonii c. 55 vgl. Hertling, Antonius der Einsiedler S. 80.

erforschung[1]). Im Mittelalter sprechen von der täglichen Gewissenserforschung, um nur einige anzuführen Wilhelm von St. Thierry[2]), der Verfasser des Ps. Augustinischen Buches De spiritu et anima[3]), der hl. Bonaventura[4]), der hl. Thomas[5]).

Daß die Gewissenserforschung trotz der wie es scheint allgemeinen Übung nicht auf den Stundeneinteilungen der alten Ordensregeln sichtbar wird, erklärt sich daraus, daß diese Stundenpläne nicht so sehr in Einzelheiten eingehen, und daraus daß diese Übung in wenigen Minuten erledigt werden kann, wenn sie regelmäßig gemacht wird. In der Karmeliterinnenregel der hl. Theresia, die auf dem Kapitel von 1581 angenommen wurde, sind bereits zwei Tageszeiten vorgesehen: eine Viertelstunde Abends nach der Mette, die um 9 Uhr beginnt, und eine kurze Zeit vor dem Mittagessen. Zu beiden Gewissenserforschungen wird mit der Glocke das Zeichen gegeben[6]). In den neueren Ordens-

[1]) Viele Texte (längst nicht alle) zusammengetragen bei Lud. Tronson (Sulpizianer) Forma Cleri IV 8 Vened. 1776, abgedr. bei H. Watrigant De Examine Conscientiae juxta Ecclesiae Patres, S. Thomam et Fratres Vitae communis CBE n. 23 (1909). — Über Cäsarius und Isidor vgl. Poschmann, Die abendländ. Kirchenbuße 232 Anm. 4 und 283 Anm. 1.

[2]) Epist. ad Fratres de Monte Dei c. 8 n. 22 MPL 184, 322: Primum extra quotidianum orationum sacrificium vel lectionis studium, quotidianae conscientiae discussioni, emendationi, morum compositioni pars sua diei neganda non est.

[3]) c. 51 MPL 40, 817: Praeterea necesse est, ut per singulos dies vitam nostram ad judicium vocemus, et quid egimus per noctem et diem examinemus.

[4]) De septem itineribus Aeternitatis IV dist. 4 art. 2: Frequens et justa conscientiae examinatio non solum de peccatis mortalibus, sed etiam de venialibus, signum est roboratae jam et proficientis charitatis.

[5]) Thomas a Vallgornera O. P. Mystica Theologia Divi Thomae Appendix VI De conscientiae examine Barcinonae 1640, nova ed. J. J. Berthier O. P. August. Taurin. 1890/1 t. II pg. 418—429; Auszug bei Watrigant De Ex. Consc. 21—35. Nach Th. v. Vallg. wünscht Thomas die Gewissenserforschung einmal täglich, Bonaventura zweimal.

[6]) Regel und Constitutionen der ersten unbeschuhten Klosterfrauen des Ordens der glorw. Jungfrau M. v. B. Karmel, Graz 1891 Selbstverlag d. Ordens, Kap. 5 n. 1 u. 5.

regeln dürfte für die Gewissenserforschung wohl überall eine eigene Zeit festgesetzt sein.

Ohne regelmäßige private, persönliche Gewissenserforschung kann eine wirkliche Herzensreinheit und damit auch eine wahre Innerlichkeit kaum erreicht werden. Jedenfalls würde sich einer, der diese Gewissenserforschung aus dem geistlichen Leben streichen wollte, mit der gesamten aszetischen Tradition in Widerspruch setzen.

Eine besondere Beachtung verdient die vom hl. Ignatius in seinem Exerzitienbuch vorgelegte Methode der »besonderen Gewissenserforschung« oder des Paritikularexamens[1]). Sie besteht darin, daß man sich einen einzelnen Fehler zu verbessern vornimmt, darüber Aufzeichnungen macht, wie oft man ihn jeden Tag begeht und die Aufzeichnungen der einzelnen Tage mit einander vergleicht. Es ist also mehr eine Methode des Vorsatzes als der Erforschung.

Es ist kein Zweifel, daß ein derartiges Spezialisieren und Isolieren des Vorsatzes diesem eine besondere Stoßkraft verleiht. Diese Methode eignet sich besonders für solche Fehler, die man häufig begeht, schlechte Angewohnheiten, Rücksichtslosigkeiten im täglichen Umgang, laufende Nachlässigkeiten in der Regelbeobachtung, Unpünktlichkeit und dergleichen. Da derartige Fehler auch bei Fortgeschrittenen noch vorkommen, so wäre es unrichtig, diese Methode auf die Anfänger beschränken zu wollen. Obwohl der hl. Ignatius davon nichts andeutet, steht nichts im Wege, diese Methode weiter auszudehnen auf bestimmte Leitgedanken im

[1]) Der Ausdruck Examen particulare findet sich auch in anderer Bedeutung. Bei Thomas v. Vallgornera (s. o.) ist das Erforschen des Gewissens nach einem bestimmten Frageschema, etwa einem »Beichtspiegel« vergleichbar, gemeint. In dem Exerzitienbuch von Le Contat O. S. B. (zuerst 1688) schließt sich an jede Betrachtung ein Examen particulare, d. h. eine praktische Nutzanwendung. Heute versteht man unter ex. part. wohl ausschließlich die Methode des hl. Ignatius.

Tugendstreben. So kann z. B. eine Krankenpflegerin den Vorsatz machen, alle ihre Dienstleistungen und Handreichungen so zu verrichten, als bediene sie den Heiland persönlich, und dieses Streben durch das »Partikularexamen« unterstützen. Da jedoch das Partikularexamen, wie jedes andere Mittel des geistlichen Lebens, nicht Selbstzweck, sondern eben Mittel ist, so braucht man eine Seele, die damit nichts anzufangen weiß, nicht zu beunruhigen. Wenn neuere Ordensregeln keine Zeit für die Gewissenserforschung festsetzen, dagegen ein tägliches Partikularexamen vorschreiben, so entspricht das zum Mindesten nicht der Absicht des hl. Ignatius. Das Partikularexamen soll die Gewissenserforschung nicht ersetzen, sondern ihre Wirkung verstärken.

5) Andachtsübungen.

Andacht bezeichnet zunächst eine die äußere Gebetshandlung begleitende innere Hinwendung der Seelenkräfte auf Gott (Andacht beim Gebet, Gegensatz: Zerstreuung und Trockenheit). Dann gebraucht man Andacht von einer besonderen Hinwendung auf ein religiöses Teilobjekt (Andacht zum Leiden Christi, zum Geheimnis der hlst. Dreifaltigkeit, zum hl. Josef). Da die Liturgie ein solches Auflösen in religiöse Teilinhalte möglichst, wenn auch nicht ganz, vermeidet, spricht man wohl auch von Privatandachten im Gegensatz zum offiziellen Kult. Viele solcher Privatandachten haben sich im Lauf der Zeit besondere Ausdrucksformen geschaffen. Wegen der großen Verbreitung, die einige von diesen erlangt haben, bezeichnet man sie auch als Volksandachten. Der Gegensatz von Privat- und Volksandacht zur Liturgie ist weder ein feindlicher, noch auch ein vollständiger. Vieles, das heute zum Bereich der Liturgie gehört, war ursprünglich Volksandacht, und umgekehrt

hat oft die Einführung eines liturgischen Festes einer Volksandacht erst die rechte Stütze und damit auch die Verbreitung gegeben. Auch ist die Bezeichnung Privatandacht nicht in dem Sinn zu verstehen, als ob die Kirche auf diesem Gebiet alles dem Ermessen des einzelnen überließe und nicht fördernd und überwachend, mitunter auch verbietend eingriffe.

Andachten aus dem Gebiet des latreutischen Kultes sind: die Andacht zur hlst. Dreifaltigkeit, zum Hl. Geist, zum Jesuskind, zum Leiden Christi, zu den hl. fünf Wunden, zum hl. Kreuz, zum Herzen Jesu, zum hlst. Altarsakrament; aus dem Gebiet des hyperduleutischen Kultes: die Andacht zur Unbefleckten Empfängnis Mariens, zu ihrem reinsten Herzen, zur schmerzhaften Mutter, zu Maria als Ausspenderin der Gnaden; aus dem Gebiet des duleutischen Kultes: die Andacht zu den hl. Engeln, zum Schutzengel, zu einzelnen Heiligen und Seligen und zu ihren Reliquien, endlich die Andacht zu den Armen Seelen.

Die Stellung der Andachten im geistlichen Leben ist dadurch gegeben, daß sie, zum Teil in ganz hervorragendem Maß, geeignet sind die Innerlichkeit zu fördern. Wer vermöchte sich die Andacht zum Leiden Christi aus dem Leben der Heiligen, nicht nur der mittelalterlichen, wegzudenken? Nicht nur für das niedere Volk, auch für den Gebildeten und den im geistlichen Leben Fortgeschrittenen sind die Andachten so recht das Zeichen echt katholischer Frömmigkeit. Die Andachten theoretisch oder auch nur praktisch gering zu achten wäre nicht nur ein Zeichen von Mangel an kirchlicher Gesinnung, sondern auch ein Zeichen von geistlichem Hochmut. Die Andachten waren daher für die Häretiker verschiedenster Richtung immer ein Ziel besonderer Anfeindungen.

In der Welt der Andachten sind viele leichte, sichere, solide und darum ungemein volkstümliche Me-

thoden ausgebildet worden, die zur Innerlichkeit führen. Das rhythmische Gleichmaß, mit dem der Rosenkranz die Glaubenswahrheiten unerbittlich, aber sanft, einträufelt, ist die einfachste Betrachtungsmethode. Die Besuchung des Allerheiligsten ist nicht nur eine Schule des Glaubens an das Übersinnliche, sondern auch ein wirksamer Ansporn zur Herzensreinheit und zur Vertraulichkeit mit Gott. Das demutsvolle Eingeständnis seiner eigenen Hilfsbedürftigkeit lernt der Mensch bei der Anrufung der Heiligen, die Seinesgleichen sind, zugleich aber auch das Vertrauen.

Es wäre durchaus falsch, in den Andachten eine religiöse Verflachung gegenüber dem Reichtum und der Tiefe der Liturgie zu erblicken. Manche der populärsten Andachten führen geradezu in die Tiefen der Dogmatik, wie die Herz-Jesu-Andacht, die Andacht zum hlst. Altarsakrament, die Andacht zur Unbefleckten Empfängnis. Hier lernt auch der einfache Gläubige betend die erhabensten Glaubensgeheimnisse.

Von Nachteil für das geistliche Leben können die Andachten nur auf zweierlei Weise werden. Die erste Gefahr besteht in einem Übermaß. Dadurch kann Unlust am Gebet überhaupt erregt werden. Es kann Einseitigkeit entstehen, dadurch daß ein vielleicht nicht einmal zentral gelegener Teilinhalt des Glaubens auf Kosten der übrigen Inhalte überbetont wird. Allzu eifriges Betreiben der Andachten bringt auch leicht einen spielerischen, tändelnden Zug in das geistliche Leben, der seinem Ernst schadet. Die zweite Gefahr besteht in einer gewissen Unruhe und Ängstlichkeit, die mitunter durch die Andachten ins geistliche Leben getragen wird. Man glaubt, ein Heiliger fühle sich vernachlässigt, wenn man ihn nicht in einer bestimmten privaten Form verehre, und lasse einen gar noch solche Vernachlässigung entgelten. Das sind beinahe heidnische Vorstellungen. Sie werden geweckt durch übereifrige und unkluge Verbreiter solcher Andachten. Wer sich an die Liturgie hält, an das Kirchenjahr mit seinen Festen, kann sicher sein, daß keine wichtige »Gebetsmeinung« vergessen wird, kein Heiliger »zu kurz kommt«.

Abgesehen von diesen, übrigens leicht zu vermeidenden, Gefahren kann aber die Bedeutung der Andachten, insbesondere der Herz-Jesu-Andacht und der Marienverehrung in ihren verschiedenen Formen, für die Förderung der Innerlichkeit gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Nur in diesem Zusammenhang, der Förderung der Innerlichkeit, ist hier von den Andachten die Rede; daß sie, wie jedes Gebet, außerdem ihren selbständigen, von der Beziehung zum Tugendstreben unabhängigen Wert haben, braucht nicht eigens gesagt zu werden.

6) Die Betrachtung.

a) Geschichtliches.

Betrachten heißt etwas aufmerksam anschauen. Dabei sind die Augen tätig — Musik kann man nicht betrachten — vor allem aber der Geist. Man kann aber auch »politische Betrachtungen anstellen«, also rein geistigen Dingen seine Aufmerksamkeit schenken, und von da gelangt das Wort bis zu dem stark verblaßten Gebrauch von »in Betracht ziehen«, also miterwägen, mitberücksichtigen.

Dem lateinischen Wort Meditatio liegt eine andere Vorstellung zugrund. Es hängt sprachlich zusammen mit dem griechischen meletáo, meléo, mélo, für etwas Sorge tragen, etwas sorgfältig betreiben, studieren, vorbereiten. Meléte ist das Dichten und Trachten eines Menschen, dann auch seine Übungen, eine Redeübung; mélema das was ihm am Herzen liegt. Auch mederi, medicus, hängt damit zusammen, die heilende Fürsorge.

In diesem Sinn, als geistige Einstellung, bedacht sein auf etwas, erscheint meletáo-meditari im Ps. 118: Lex tua meditatio mea est.

Meditari-meditatio heißt also: sich geistig mit etwas beschäftigen, um sich innerlich damit auseinanderzusetzen, seine Aufmerksamkeit auf etwas konzentrieren, um es geistig zu verarbeiten.

Dieses Geschäft des geistigen Verarbeitens der Glaubenswahrheiten und der religiös-sittlichen Pflichten findet nun in irgend einem Grad in jedem christlichen Leben statt. In diesem Sinn ist die Meditatio keine »Übung«, die sich gegen andere geistliche Übungen abgrenzen ließe. Das muß man sich vor Augen halten, wenn man alte Autoren liest und dort allenthalben die Meditatio in den stärksten Ausdrücken empfohlen findet. Es wäre ein Anachronismus, wollte man das jedesmal mit »Betrachtung« übersetzen und darunter die methodische Betrachtung im heutigen Sinn verstehen[1]). Doch gewinnt Meditatio neben dieser allgemeinen Bedeutung schon früh die Bedeutung der bewußten und gewollten Verarbeitung eines bestimmten Stoffes, eines Abschnittes aus der Glaubenslehre oder der Hl. Schrift. Bei Benedikt ist die Rede von dem Ort, wo die Novizen »meditieren,

[1]) Die allgemeine Bedeutung des Wortes meditatio und der Synonyma kann man z. B. in der ps.-augustinischen, wahrscheinlich dem zisterziensischen Kreis angehörenden Schrift De spiritu et anima sehen: Jugi ergo meditatione animum nostrum exerceamus, et consideremus miserias et necessitates nostras, labores et dolores. Lugentes enim in hanc vitam intravimus, cum labore vivimus, cum dolore et timore exituri sumus. Cogitemus ergo, quam sit brevis vita nostra, quam via lubrica, quam mors certa, et hora mortis incerta. Cogitemus quantis amaritudinibus admixtum sit, si quid dulce aut jucundum in via huius vitae occurso suo nobis alludit; quam fallax et suspectum, quam instabile et transitorium est quidquid huius mundi amor parturit, quid species aut pulchritudo temporalis promittit. Consideremus etiam quae sit patriae coelestis pulchritudo, suavitas atque dulcedo. Attendamus et perpendamus unde cecidimus, et ubi jacemus; quid perdidimus et quid invenimus; et ex utroque intelligamus, quantum nobis in hac vita lugendum sit. (c. 49, MPL 40, 816).

essen und schlafen«[1]); hier heißt meditieren offenbar ganz allgemein »geistliche Übungen verrichten«. Dann aber heißt es auch, daß die Zeit nach der Vigil auf Meditation zu verwenden sei[2]), und daß solchen, die nicht meditieren oder lesen können oder wollen, eine Handarbeit aufzutragen sei, damit sie nicht müßig seien[3]).

Bernhard († 1153) stellt Oratio und Meditatio einander gegenüber, aber so, daß sie »notwendig beisammen sein müssen: Das Gebet bringt Licht in die Betrachtung, die Betrachtung bringt Wärme ins Gebet. So oft wir in der Anschauung des Leidens Christi verweilen, werden wir durch die staunende Erinnerung im Gebet überwältigt. Die Betrachtung erwägt die Striemen, die Nagelwunden, die Lanze, den Essig, die Wut der Verfolger, die Flucht der Apostel, den schmachvollen Tod, die Grablegung. Das Gebet gießt Seufzer aus, läßt den Duft frommer Andacht entströmen, löst sich ganz in Klagen auf«[4]).

Bei dem Karthäuser Guigo[5]) ist die Meditatio schon eine eigentliche Übung auf dem Weg zur Innerlichkeit. Er unterscheidet vier Stufen: Lectio, Meditatio Oratio, Contemplatio. Lectio ist das aufmerksame Lesen der Hl. Schrift; Meditatio ist »eifrige Geistesarbeit, die darauf ausgeht die Erkenntnis der Wahrheit mit der eigenen Vernunft zu finden«; Oratio »die andächtige Hinwendung des Herzens zu Gott zur Abwehr der Übel

[1]) Reg. Ben. 58: Postea autem sit in cella novitiorum, ubi meditent et manducent et dormiant.

[2]) Reg. Ben. 8: Quod restat post Vigilias, a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur.

[3]) Reg. Ben. 48: Si quis ita neglegens aut desidiosus fuerit, ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet.

[4]) Sermo de duobus Apostolis euntibus in Emmaus MPL 184, 966 B.

[5]) Es gibt zwei Karthäuser-Generalprioren Guigo, der eine † 1137, der andere † 1188, und zwei Schriften ähnlichen Inhalts, die den Namen Guigo Carthus. tragen: Scala claustralium (MPL 184, 475) und De quadripartito exercitio cellae (MPL 153, 786); vgl. dazu Wilmart, Les écrits spirituels des deux Guigues RAM 5 (1924) 59—79; 127—158.

und zur Erreichung der Güter«; Contemplatio endlich »die Erhebung des Geistes zu Gott, bei der die Freuden der ewigen Seligkeit verkostet werden«[1]).

Auch Wilhelm von St. Thierry († ca. 1148) hat die drei Übungen: Lectio, Meditatio, Oratio. Bei ihm ist die Meditatio etwas, das man lernen muß. Das Gelingen und der Nutzen der Meditatio hängt von der Wahl eines für den einzelnen passenden Stoffes ab, denn »auf die Lesung pflegt je nach ihrer Art eine ähnliche Betrachtung zu folgen«[2]).

Es wurde oben gesagt, daß es ein Anachronismus wäre, in der ältesten Zeit Meditatio jedesmal mit methodischer Betrachtung zu übersetzen. Ein noch größerer Irrtum wäre es aber, zu glauben, daß die methodische Betrachtung etwas Neues, vielleicht erst im 16. Jahrhundert Erfundenes sei. Berlière sagt richtig: »Der schwankende Gebrauch der Ausdrücke Meditation, Gebet, Contemplation« (und Lesung!) »der sich bei den aszetischen Autoren des Mittelalters findet, besonders im 11. und 12. Jahrhundert, stört einigermaßen und könnte manche Leser auf den Gedanken bringen, als sei zwischen der damaligen Aszese und der modernen der Zusammenhang gelöst. Ein fleißiges Heranziehen jener Autoren wird sie jedoch von ihrem Irrtum überzeugen. Die systematische Betrachtung ist keine moderne Schöpfung«[3]).

Hugo von St. Viktor († 1141) baut das ganze

[1]) Scala claustralium c. 1 (MPL 184, 475) Cum die quadam, corporali manuum labore occupatus, de spiritualis hominis exercitio cogitare coepissem, quatuor spirituales gradus animo cogitanti se subito obtulerunt: scilicet lectio, meditatio, oratio et contemplatio. . . Est autem lectio sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ducto propriae rationis investigans. Oratio est devota cordis intentio in Deum pro malis amovendis et bonis adipiscendis. Contemplatio est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans.

[2]) Epist. ad Fratres de Monte Dei I 14 (MPL 184, 355) Lectionis quippe modum similis meditatio sequi solet.

[3]) L'ascèse Bénédictine etc. 194/5.

geistliche Leben folgendermaßen auf: Lectio (darunter versteht er das Studium, das Erwerben der Doctrina), Meditatio, Oratio, Operatio (die guten Werke), Contemplatio (das Vorauskosten des Lohnes, also die Mystik im engern Sinn)[1]). Die Meditatio baut auf der Lectio auf, geht aber nicht nach den Regeln des Studiums vor sich, sondern wendet sich dahin, wo sie etwas findet. Sich oft für diese Meditatio frei machen (vacare) gewährt großen Trost[2]). Es gibt drei Arten von Meditatio: die Erforschung der Sitten, d. h. der (eigenen) Fehler und Tugenden, die Untersuchung der Gebote, die Erwägung der Werke Gottes[3]). Die Gewissenserforschung ist also bei Hugo noch ein Bestandteil der Betrachtung.

Auch bei Bonaventura († 1274) hat die Meditatio, die mit Lectio, Oratio und Contemplatio auf jedem der »drei Wege« wiederkehrt[4]), den Charakter einer »Übung«. Sie beschäftigt sich, wie bei Hugo, mit dem Menschen und seiner Tätigkeit und mit Gott und seinen Werken[5]). Die Seele hat bei dieser Übung alle ihre Kräfte einzusetzen: Ratio, Synderesis, Conscientia und Voluntas[6]). Man kann hier deutlich sehen, wie das scholastische, analysierende und zergliedernde Denken in die Praxis des geistlichen Lebens eindringt.

Diese zergliedernde Denkweise kam für die Betrachtung einem Bedürfnis entgegen. Bisher hatten die Lehrer des inneren Lebens meistens Menschen vor Augen, die in ständiger innerer und äußerer Sammlung leben

[1]) Erud. Didasc. 5, 9 MPL 176, 797 A.

[2]) Erud. Didasc. 3, 11 MPL 76, 772 B.

[3]) Tria sunt genera meditationis. Unum constat in circumspectione morum, aliud in scrutatione mandatorum, tertium in investigatione divinorum operum. Erud. Didasc. 3, 11 MPL 167, 772 C.

[4]) De tripl. via Prol. (Ed. Quar. VII 1) Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando, et contemplando.

[5]) De tripl. via c. 1 § 4 (VII 7).

[6]) Ebd.

die durch ihre Lebensweise als beschauliche Mönche sozusagen von selbst auf Gott und die göttlichen Dinge hingewiesen werden, — und die das selbstverständliche Bedürfnis danach haben. Daher hatten auch die alten Klosterordnungen zwar ausgiebig Zeiten für die Lectio festgesetzt, höchstens dann und wann eine kurze Zeit besonderer innerer Sammlung angemerkt, im übrigen aber den Mönch als in beständiger Betrachtung begriffen gedacht. Allmählich mußte man sich aber auch die Frage stellen: Was tut man, wenn einem das alles nicht so von selber zufließt? Wie stellt man sich an, um eine bestimmte Zeitspanne mit innerem Gebet auszufüllen? Denn nicht bei jedem stellen sich von selbst geistliche Erwägungen ein, sobald er sonst unbeschäftigt ist.

Benedikt von Cluse († 1091) hatte sich eine Methode ausgedacht, um die Stunden mit Gebet zu füllen: er ging jeden Tag der Reihe nach die Hauptgeheimnisse des Lebens Christi im Geiste durch, von der Verkündigung bis zur Himmelfahrt, und schaltete nach jedem Geheimnis Psalmen und mündliche Gebete ein, die dazu paßten[1]). Wilhelm von Dijon († 1031) lehrte die aus der Welt Kommenden, wenn sie nicht lesen konnten, eine Methode, an ihren fünf Fingern die fünf Sinne mit den entsprechenden Sünden aufzuzählen und dazwischen jedesmal ein Gebet zum Heiland und ein Miserere zu sprechen[2]).

Dem Bedürfnis nach solchen Methoden, mit denen man die Gebetszeit schlecht und recht ausfüllt, kam die verstandesmäßige Durchdringung der Glaubenswahrheiten in der Scholastik entgegen. Mit Hilfe spekulativer Scheidung ließ sich jeder Stoff erweitern und zergliedern, so wie es die antike Rhetorik mit Hilfe ihrer Topoi gemacht hatte. Daher häufen sich im späteren Mittelalter in den geistlichen Unterweisungen und Betrachtungen die Einteilungen und Untereinteilungen. So hätte, was im wissenschaftlichen Betrieb von hohem Nutzen war, auf das geistliche Leben mechanisierend einwirken können, wenn nicht zu derselben Zeit die großen Mystiker der Betrachtung neues Leben zugeführt hätten. So kommt es uns beinahe trocken vor, wenn jemand dem Dankgebet folgende Betrachtung vorausschickt: »Zum Danke regt eine siebenfache Erwägung an: eine dreifache über die Wohltat, eine zweifache über den Wohltäter und eine zweifache über den Empfänger der Wohltat. Eine Wohltat erhält ihren Wert, wenn sie in sich kostbar und vornehm ist, wenn sie dem Empfänger Nutzen bringt und wenn sie vielfach oder öfter wiederholt wird. Beim Geber fallen zwei Punkte schwer ins Gewicht, ob er von großem Ansehen oder Rang sei und ob er die Wohltat mit großer Liebe spende. Beim Empfänger aber sind zwei Punkte wichtig, ob er armselig und verachtungswert und ob er unwürdig sei«[1]). Es ist aber ein Unterschied, wie diese Mystiker Anleitungen zur Betrachtung für andere schrieben und wie sie selber beteten. Wohl hatten auch sie, die ja nicht immer in passiver Vereinigung sozusagen schwelgten, ihre Methoden, sich in der Betrachtung mit göttlichen Dingen zu beschäftigen, aber da ist von Schematisierung nichts zu spüren, wenn Heinrich Suso († 1366) seine Leidensbetrachtung folgendermaßen beschreibt:

»Hier fing er an, daß er alle Nacht nach der Metten an seiner gewöhnlichen Statt, die war in dem Kapitel, sich erbrach in ein christförmiges Mitleiden alles dessen, das sein Herr und Gott, Christus, vor hatte erlitten. Er stand auf und ging von Winkel zu Winkel, auf daß ihm alle Trägheit entfiele und daß er munter und wacker in des Leidens Empfindlichkeit verbliebe. Er fing es an mit ihm an dem jüngsten Nachtmahl, und leitete sich

[1]) Berlière 195.
[2]) Berlière 197.

[1]) David von Augsburg O. F. M. († 1272) Wegweiser zur christl. Vollkommenheit, deutsch Brixen 1902, 366.

mit ihm von Statt zu Statt, bis daß er ihn brachte vor Pilatum. Zujüngst nahm er ihn vor Gericht also verurteilt, und ging mit ihm auf den elenden Kreuzgang, den er tat von dem Richthaus bis unter den Galgen. Und den Kreuzgang beging er also: so er kam an das Geschwell (die Schwelle) des Kapitels, so kniete er nieder und küßte die ersten Fußstapfen, die der Herr tat, da er also verurteilt sich umkehrte und in den Tod wollte gehn; und fing dann an den Psalm von unseres Herrn Marter: Deus, deus meus respice etc. und ging damit zur Tür aus in den Kreuzgang. Nun wurden der Gassen viere, durch die er mit ihm ging, die erste Gasse ging er mit ihm aus in den Tod, in der Begierde, daß er von den Freunden und zergänglichem Gut wollte ausgehn und leiden ihm zu Lob trostloses Elend und willige Armut. Bei der andern Gasse hatte er einen Vorsatz, sich zu geben in ein Hinwerfen aller zergänglichen Ehre und Würdigkeit, in ein willigliches Verschmähen aller dieser Welt, mit der Betrachtung, wie der Herr auch war worden ein Wurm und ein Hinwerfen von allen Menschen. An dem Anfang der dritten Gasse kniete er nieder abermals mit einem Kuß der Erde in einem freien Aufgeben alles unnotdürftigen Gemaches und aller Zartheit des Leibes in das Wehe des zarten Leibes Christi. . . . So kam er an die vierte Gasse, so kniete er nieder mitten in dem Weg, als ob er kniete vor dem Tore, da der Herr mußte hinausgehen, und fiel dann entgegen vor ihm, und küßte das Erdreich und rief ihn an und bat ihn, daß er nicht ohne ihn in den Tod ginge, daß er ihn mit sich ließe; und er bildete sich das, so immer er eigentlichst konnte, in sich vor, als ob der Herr ganz dicht müßte an ihm hingehn, und sprach das Gebet: Ave rex noster, fili David! . . . Dann so kniete er nochmals nieder gen der zarten Mutter Maria, der Himmelskönigin, die man in grundlosem Herzeleid vor ihm dahinführte, und nahm

wahr, wie kläglich sie sich gehub, und der heißen Zähren und der elenden Seufzer und ihrer traurigen Gebärde, und mahnte sie mit einem Salve Regina! und küßte ihre Fußstapfen. . . . Zuletzt nahm er die Epistel hervor, die man in der Karwoche liest aus den Weissagungen Isaiä, die da spricht: Quis credidit auditui nostro etc., die so eigentlich des Herrn Ausführen bis in den Tod begreifet, und mit der ging er zu des Chores Tür ein, und ging die Stiegen auf, auf die Kanzel, bis er kam unter das Kreuz, und da bat er ihn, daß seinen Diener weder Leben noch Tod, weder Lieb noch Leid nimmer von ihm scheiden möchte«[1]).

Gerson (1363—1429) stellt sich ganz ausdrücklich die Frage nach einer fruchtbaren Betrachtungsmethode und findet, daß man kaum eine solche angeben könne, die für alle oder auch nur für den einzelnen zu jeder Zeit passe. Darin meint er daß alle Lehrer übereinstimmen, daß man die Strafen der Hölle, die Freuden des Himmels, seine eigenen Sünden und die Nichtigkeit der Welt betrachten müsse. Aber er will eine genauere Methode haben[2]), und schlägt verschiedene, augenscheinlich selbsterprobte, vor, z. B. die des geistlichen Bettelgangs: er geht im Geist die einzelnen Heiligen durch, eröffnet jedem seine seelischen Nöte und bittet sie um ihr Almosen[3]). Oder er nimmt ein Phantasiebild zu Hilfe: Ein großes Meer, auf dem die Lebensschifflein fahren, und ein hoher Fels, auf dem alle in Sicherheit sind. Der Aufstieg auf diesen Felsen geht durch drei Stationen: zu unterst wohnt der Glaube, weiter oben die Hoffnung, noch weiter oben die Liebe usw.[4]) Zu solchen Übungen sucht er einen stillen Ort auf, im Freien unter einem Baum, um sich solchen Betrachtungen

[1]) Heinrich Susos Leben und Schriften hr. v. Melchior Diepenbrock Regensburg 1829, 36—38.
[2]) De Monte contemplationis c. 37 ed. Du Pin III 571/2.
[3]) De Monte cont. c. 39 III 573.
[4]) De Monte cont. c. 44 III 577.

möglichst ungestört und lang hingeben zu können[1]). Es ist ihm darum zu tun, in der Betrachtung vom Buch loszukommen[2]). Er findet auch, man könne die eigentliche Betrachtung nicht wohl mit dem liturgischen Gebet verbinden; das könne man höchstens dann, wenn man sich schon vorher »in seinen geheimen Weg des Betrachtens eingewöhnt habe«[3]), d. h. wenn man bereits im privaten innerlichen Gebet geübt sei.

Gersons Frömmigkeit ist geistesverwandt, wenn auch ohne unmittelbaren Beziehungen[4]) mit der gleichzeitigen Devotio Moderna der Brüder vom gemeinsamen Leben in den Niederlanden und der Windesheimer Augustinerkongregation in Niederdeutschland. Die Devotio Moderna legt großen Wert auf sorgfältige Methode in der Betrachtung. Gerhard von Zütphen (1367—1398) sagt: »Damit deine Betrachtungen fruchtbar seien und du dich selber an gute Betrachtungen gewöhnest, mußt du sorgfältig auf zwei Punkte achten: Erstens deinem Geist nützliche Stoffe vorbereiten . . . : Erinnerung an deine Sünden, Gedanke an den Tod, das letzte Gericht, die Höllenstrafen, die Himmelsglorie, die Wohltaten Gottes und das Leiden des Herrn und ähnliches«. Damit kann man abwechseln und soll sich auch dem Kirchenjahr anpassen. Zweitens soll man, obwohl man sich zu jeder Zeit mit geistlichen Dingen beschäftigen sollte, »sich Stunden bestimmen, wo man seine Seele mehr im einzelnen übt, gleichsam den Geist bearbeitend (scopendo) und zu heiliger Sehnsucht entflammend»[5]).

[1]) De Monte cont. c. 39 III 573.

[2]) Sunt autem quidam communiter alium modum non tenentes suae contemplationis, quam quod ad quendam librum devotionis se tradunt. De Monte cont. c. 38 III 572.

[3]) De Monte cont. c. 38 III 572.

[4]) Nach Stelzenberger, Die Mystik d. Joh. Gerson, Breslau 1928, S. 54 »fehlt« von solchen Beziehungen »jede Spur«.

[5]) Watrigant H., S .J. La méditation méthodique et l'école des frères de la vie commune, RAM 3 (1922) 139 f. — Man hat behauptet: »Im Gegensatz zur altmonastischen Auffassung, die Gott in den Mittelpunkt stellt (theozentrische), bahnt sich in den geistlichen Übungen

Es ist schwer zu sagen, ob man die Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola († 1556) richtiger versteht, wenn man ihre Originalität betont, oder ihr Wurzeln in der Tradition. Tatsächlich hat seine Methode jahrhundertelang die christliche Frömmigkeit beherrscht. Das Stoffliche in seinen Exercitia spiritualia ist nicht neu; es ist, wie das niemals anders sein konnte, der gesamte Umfang des Glaubens. Auch das ist nicht neu, daß er die eigene Seele mit ihren Fehlern und Nöten in die Betrachtungen verflicht. Neu ist nicht der Aufbau der Betrachtung nach den drei Seelenkräften: Gedächtnis, Verstand, Wille, und der Ausklang jeder Betrachtung in ein Gebet (bei Ignatius Colloquium genannt). Dieser Aufbau entspricht ganz der herkömmlichen (logischen, auch bei Ignatius nicht notwendig zeitlichen) Reihenfolge: Lectio, Meditatio, Oratio. Neu sind vielleicht einzelne psychologische Kunstgriffe, daß man sich zu Beginn der Betrachtung in die Gegenwart Gottes versetzen soll, daß man nach Schluß der Betrachtung

der Windesheimer, die sie selbst devotio moderna nannten, die ‚christliche Renaissance' mit ihrer anthropozentrischen Anschauung einen Weg, die in dem natürlich-psychologischen Aufbau der Ignatianischen Übungen zur Entfaltung kommt und in der Dogmatik zum Molinismus als Gegensatz zum Thomismus führt (!)«. So Gleumes, die geistlichen Übungen der Windesheimer, Bonner Z. f. Th. und Seels. 5 (1928) 55. Viel richtiger ist wohl die Auffassung von E. de Schaepdrijver S. J. La Dévotion moderne, Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 759 f: »Son originalité, ne la cherchons pas trop dans de nouveaux principes de spiritualité, ou dans des formes de piété jusqu'alors inconnues. La dévotion moderne n'a guère innové; elle s'est assimilée et a utilisé d'une façon heureuse toute la tradition médiévale. Voilà son originalité! Profondément imprégnée des traditions ascétiques et mystiques, elle les a canalisées mettant davantage en relief certaines idées et certains principes, poussant plus avant des méthodes déjà existantes. Chez elle, toute la doctrine et toutes les traditions du passé, se sont fondues en une piété à la fois pratique et contemplative, nullement contemptrice du culte extérieur, mais mettant davantage l'accent sur les rapports intimes de l'âme avec Dieu; toute concentrée autour du Christ, non pas tant le Christ souffrant et mourant, mais du Christ modèle accompli des vertus de chaque jour, du Christ de Nazareth et de la vie publique. Piété humble, un peu terne même en regard du caractère épique et chevaleresque que prenait volontiers celle du moyen âge, un peu trop réglée aussi, mais sérieuse, solide et attentive aux besoins de la nature humaine et aux circonstances de la vie«.

darüber reflektieren soll, was man erreicht oder warum man nichts erreicht habe. Aber diese Kunstgriffe machen weder im einzelnen noch in ihrer Gesamtheit das Wesen der ignatianischen Methode aus. Außerdem ist nicht zu vergessen, daß diese Methode zunächst für die Betrachtung innerhalb der Exerzitien gedacht ist. Ignatius hat in seinen Ordenskonstitutionen keine bemessene Betrachtungszeit und noch weniger eine bestimmte Methode dafür vorgeschrieben. Wenn allmählich alle älteren und neueren Ordensgenossenschaften, und vor allem auch die Gesellschaft Jesu selbst, dazu kamen, eine bestimmte Zeit für die tägliche Betrachtung einzuführen, so gründete sich das auf die guten Erfahrungen, die man in den Exerzitien gemacht hatte, und auf die Beobachtung, daß im Drang der Geschäfte, die doch auch der zurückgezogen lebende Ordensmann hat, eine wahre Innerlichkeit kaum möglich ist, ohne daß man sich bestimmte Zeiten des Tages ausdrücklich für die Sammlung und das bewußt betriebene innerliche Gebet freihält. Man darf nämlich die Feinde der inneren Sammlung nicht nur danach bemessen, wieviel Geräusch sie machen. In der Stille des Klosters wirken die kleinen täglichen Ablenkungen eben entsprechend störender. Sonst könnte es nicht vorkommen, daß man in einem wesentlich beschaulichen Kloster lebt und doch kein wahrhaft geistiger Mensch ist[1]).

[1]) Man wird Berlière nicht ganz recht geben können, wenn er S. 195 schreibt: »Ce n'est que lorsque le monachisme bénédictin, soumis à d'autres (?) influences, a voulu garantir à ses membres les avantages d'une méditation régulière, qu'on a fixé une heure de la journée et une durée déterminée pour cet exercice, qui jadis remplissait les intervalles libres laissés entre la prière liturgique, le travail et les heures de la lectio régulière«. Die Betrachtung ist doch wesentlich nichts anderes, als was Benedikt unter Lectio verstanden hat, nur daß bei ihm die Lectio, für die sein Stundenplan täglich durchschnittlich vier Stunden ansetzt, noch einige andere geistliche Übungen umschließt. Von »fremden Einflüssen« kann bei einem benediktinischen Mönch, der eine Betrachtungsstunde hält, keine Rede sein, es sei denn man betrachtet alle Formen und Methoden, die sich seit dem 7. Jahrhundert, nicht zuletzt unter dem Einfluß des benediktinischen Mönchtums selbst, entwickelt haben, als diesem fremde Einflüsse. So sagt denn auch Abt C. Butler: »Ist diese Ansicht richtig, so folgt, daß die Einführung einer halbstündigen Betrachtung für jeden Tag, wie sie im 15. Jahrhundert aufkam, die Rückkehr zur alten Übung bedeutete. Gegenwärtig ist zumindest eine halbe Stunde Betrachtung, sei es gemeinsam in der Kirche oder allein, in den Konstitutionen oder Erklärungen aller benediktinischen Kongregationen als eine Pflicht für die Mönche vorgeschrieben. Wir haben guten Grund zu glauben, daß dies im Einklang mit dem Willen des heiligen Ordensstifters steht«. (Benedictine Monachisme, London 1919 Deutsch St. Ottilien 1929 S. 62).

Der große Lehrer der methodischen Betrachtung in der Zeit nach Ignatius ist der hl. Franz von Sales († 1622). Er schreibt in der Philothea: »Schenke der Betrachtung täglich eine Stunde vor dem Mittagmahl, womöglich eine Morgenstunde, ehe noch die Heiterkeit und Munterkeit des Geistes, welche die nächtliche Ruhe herbeigeführt, wieder gestört worden ist. Verwende aber auch nicht mehr Zeit darauf, wenn es dir dein geistlicher Vater nicht ausdrücklich befohlen hat«.

»Jedes Gebet, sowohl dein mündliches, als auch dein innerliches, beginne damit, daß du dich in die Gegenwart Gottes stellst; halte an dieser Regel ohne Ausnahme fest, und du wirst in kurzer Zeit von der Nützlichkeit dieser Übung überzeugt werden«[1]).

»Die erste Regel bezieht sich auf die Vorbereitung, die in drei Punkten besteht: daß man sich in die Gegenwart Gottes stelle, daß man ihn um Erleuchtung und Erkenntnis seines göttlichen Willens bitte; daß man das Geheimnis, welches man sich zum Gegenstand der Betrachtung wählt, wohl ins Auge fasse«[2]) (d. h. daß man sich wenn möglich das Geheimnis sinnlich vorstelle und sich den Schauplatz vergegenwärtige, wie im vierten Kapitel ausgeführt wird).

»Auf diese Anwendung der Einbildungskraft folgt nun die des Verstandes, welche wir Betrachtung nennen, und die an sich nichts anderes ist, als die Aufmerksamkeit auf die Erwägungen, die fähig sind, unsern Willen

[1]) Philothea 2, 1.
[2]) Philothea 2, 2.

zu Gott zu erheben, und Anmutungen zum Heiligen und Göttlichen zu erregen«[1]).

Franz von Sales wünscht, daß die Betrachtung zu Anmutungen und Entschließungen, also zu Vorsätzen führe[2]), und will, daß man nach der Betrachtung die gewonnene Sammlung möglichst bewahre, wie einer, der eine kostbare Flüssigkeit in einem Porzellangefäß vorsichtig nach Hause trägt[3]).

Im Grund ist diese Methode des hl. Kirchenlehrers nichts anderes als die auf die tägliche Betrachtung übertragene Exerzitienmethode des hl. Ignatius.

Das 19. Jahrhundert mit seinem Zug zu nüchterner Systematik brachte vielleicht in einigen Punkten eine etwas zu weit getriebene Methodik für die Betrachtung. Besondere Verbreitung erlangte die Ratio meditandi (seit 1838) des um die Interpretation des Exerzitienbuches hoch verdienten Jesuitengenerals Joh. Phil. Roothan (1785—1853). Roothan arbeitet hier stark mit den Topoi der alten Rhetorik, er empfiehlt das Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando als Mittel der Stoffauffindung. Darin geht er ohne Zweifel über Ignatius hinaus. Wollte man solche Mittel pedantisch anwenden (wovon übrigens Roothan selbst weit entfernt war, wie seine erhaltenen privaten Aufzeichnungen aus seinen Exerzitien beweisen), so wäre das Ergebnis allerdings mehr eine Chrie, ein Schulaufsatz, als eine Betrachtung. Auch darin geht Roothan sicher weiter als Ignatius, wenn er verlangt, daß jede Betrachtung auf bestimmte praktische Vorsätze hinauslaufe, womöglich solche, die noch an demselben Tag ins Werk gesetzt werden können. Roothans Ratio meditandi erhielt durch die Stellung ihres heiligmäßigen Verfassers und durch den Umstand, daß sie häufig seinen mustergültigen Exerzitienausgaben beigedruckt wurde, in den Augen vieler den Charakter einer authentischen Auslegung der Methode des hl. Ignatius, vielleicht mehr, als das der Verfasser beabsichtigt hatte. Immerhin ist nicht zu leugnen, daß sie besonders für Anfänger eine sehr solide Anweisung gibt, wie man die schwierige Kunst des Betrachtens erlernen kann.

[1]) Philothea 2, 5.
[2]) Philothea 2, 6.
[3]) Philothea 2, 8.

b) Praxis der Betrachtung.

Nicht nach der Methode, sondern nach dem Zweck kann man zwei Gattungen von Betrachtung unterscheiden.

1. Fall. Gegeben ist eine bestimmte Gelegenheit und meistens auch eine bestimmte Zeitspanne, die mit innerlichem Gebet auszufüllen ist, z. B. eine Anbetungsstunde vor dem hlst. Sakrament oder eine Viertelstunde der Danksagung nach Empfang der hl. Kommunion oder nach der Messe. Hier ist das innerliche Gebet Selbstzweck, es ist nicht eigentlich eine »Übung«, die dem Gesamtfortschritt im geistlichen Leben dienen soll. Es ist vielmehr hauptsächlich ein privater Gottesdienst. Der Nachdruck liegt in diesem Fall auf Gebet, nicht so sehr auf innerlich; denn man kann eine derartige Anbetungsstunde auch ebenso gut durch mündliches Gebet ausfüllen. Es entspricht nicht weniger der Vollkommenheit, wenn ein Priester vor dem ausgesetzten Allerheiligsten sein Brevier betet oder den Rosenkranz, als wenn er sich mit rein innerlichen Akten beschäftigt. Ebenso kann der Laie, wenn er der Messe beiwohnt, die Meßgebete mitlesen. Es ist das zwar keine streng liturgische Betätigung, weil er als Laie nicht diese Aufgabe hat, dieses Mitlesen bleibt ein mündliches Privatgebet, aber es ist nicht unvollkommener, als wenn er rein innerlich betet. Es entspricht mehr dem Sprachgebrauch, den Ausdruck Betrachtung gar nicht auf diesen

ersten Fall anzuwenden, sondern diesen einfach als »inneres Gebet« zu bezeichnen.

2. Fall. Gegeben ist die Aufgabe, die persönliche Innerlichkeit zu nähren, das Glaubensleben zu fördern. Dann handelt es sich in erster Linie darum, zu dieser Aufgabe einen Beitrag zu liefern, und erst in zweiter Linie darum, eine bestimmte Zeit mit geistlichen Dingen auszufüllen. Diesen zweiten Fall bezeichnen wir im eigentlichen Sinn als die Übung der Betrachtung, von der hier zu handeln ist.

Daß diese Förderung der Innerlichkeit in jedem geistlichen Leben stattzufinden hat, ist klar. Ebenso, daß sie bewußt und mit Absicht, also mit Methode stattzufinden hat, daß man sich nicht begnügen kann mit den zufälligen Förderungen, wie sie jedes Gebet, jede Teilnahme am Gottesdienst, überhaupt jede geistliche Anregung mit sich bringt. Ebenso ist klar, daß diese Förderung der subjektiven Innerlichkeit den Bedürfnissen und Möglichkeiten des Subjektes angepaßt sein muß. Ein hochgebildeter Theologe wird aus der Methode, die Wilhelm von Dijon seinen Conversi lehrte, an den fünf Fingern die fünf Sinne mit den dazugehörigen Sünden aufzuzählen und dazwischen das Miserere beten, keine wesentliche Förderung seines inneren Lebens erhalten; ein Mädchen vom Land wird kaum eine Bereicherung ihres Glaubenslebens erfahren, wenn man sie den Römerbrief Satz für Satz durchdenken und auf sich anwenden läßt.

Aber nicht nur Bildungsgrad, Alter, Lebensstellung, wird auf die Wahl der Methoden von Einfluß sein, sondern auch die persönliche Veranlagung, der geistige Typ. So gut es Denktypen, Anschauungstypen, Lerntypen gibt, ebenso gibt es auch subjektive Typen für die Betrachtung, die man berücksichtigen muß.

Auf den einen macht ruhiges, verstandesmäßiges Überdenken der einzelnen Wahrheiten den tiefsten Eindruck. Ein anderer wird am ehesten angeregt durch zwangloses Lesen der Hl. Schrift, und auch dabei zieht der eine mehr Nutzen, wenn er größere Abschnitte im Zusammenhang nimmt, während der andere sich lieber in Einzelheiten vertieft. Wer über eine lebhafte Einbildungskraft verfügt, wird sich die einzelnen Ereignisse aus der heiligen Geschichte plastisch ausmalen; wer mehr nüchtern, praktisch, moralisierend veranlagt ist, wird sich vielleicht zurechtlegen, wie man eine Wahrheit andern näherbringen könnte, und sich selbst eine Art von Predigt halten.

Dabei kann jedoch ein zu weit gehendes Nachgeben gegen den subjektiven Typ leicht zu einer gewissen Einseitigkeit führen. Dann bewegt sich die Betrachtung immer in dem gleichen kleinen Kreis von Lieblingsgedanken und wird allmählich unfruchtbar. Daher ist Abwechslung anzuraten. Man legt einmal die Hl. Schrift beiseite und versucht sich in einer Reihe von Betrachtungen in seine Ordensregeln zu vertiefen. Oder man nimmt ein bewährtes Betrachtungsbuch zur Hand und versucht nachzuempfinden, wie ein anderer den religiösen Wahrheiten näher getreten ist. Selbstverständlich wird man nicht versäumen, seine Stoffe dem Geist des Kirchenjahres anzupassen, wenn man auch darin nicht ängstlich zu sein braucht, da gerade im liturgischen Leben alles so innig zusammenhängt. Ist doch schließlich jede Sonntagsfeier eine Osterfeier im Kleinen, und die Kirche scheut sich gar nicht, mitten in der Weihnachtszeit auf Kreuz und Auferstehung hinzuweisen.

Ein gewisses Minimum von Methode wird vom subjektiven Typ unabhängig bleiben. Dazu gehört die Einhaltung einer bestimmten Zeit, Zeitdauer sowohl als Tageszeit, für gewöhnlich eine Morgenstunde. Es gibt gewiß auch Typen, die scheinbar lebhafter beten können, wenn sie die Betrachtungszeit verteilen, etwa auf eine Reihe von längeren Besuchungen des Allerheiligsten

während des Tages. Aber auch wenn diese Stücke zusammen viel mehr ausmachen als eine Stunde, so ist doch an der zusammenhängenden Betrachtung festzuhalten. Gerade solche Personen bedürfen einer gewissen Ruhe und Stetigkeit. Außerdem lehrt die Erfahrung, daß ein solches Auflösen der Betrachtungsstunde und Verteilen über den ganzen Tag, so förderlich es anfangs scheinen mag, meist rasch zu einem gänzlichen Aufgeben des betrachtenden Gebetes führt.

Zu diesem Minimum gehört ferner ein geeigneter Ort. Der gegebene Ort für die Betrachtung ist das eigene Zimmer[1]), in zweiter Linie, falls in einem Kloster es die Regel gestattet, die Kirche oder der Garten. Man betrachtet am besten allein. Bei gemeinsamem Betrachten stört der Zwang, den einem die Rücksicht auf die andern auflegt.

Wichtig ist, daß der Betrachtung immer der Charakter des Gebetes gewahrt bleibt. Ohne daß man sich auf eine bestimmte Körperhaltung festlegt, sollte man doch immer eine gewisse Ehrfurcht bewahren, auch wenn man allein betrachtet und dabei etwa sitzt oder auf- und abgeht. Es kann zwar sein, daß dieser Zwang die Fruchtbarkeit der Betrachtung scheinbar beeinträchtigt. Vielleicht pflegen einer Frau die besten religiösen Gedanken zu kommen, während sie mit ihrem Strickzeug beschäftigt ist, einem Mann, während er raucht. Wenn einem derartige kleine Ablenkungen wirklich förderlich sein sollten, so kann man sich ihrer zu einem nachdenklichen Stündchen während des Tages bedienen, der eigentlichen Betrachtung wird man den Charakter des Gebets zu wahren suchen.

Der Anfänger im Betrachten wird gut daran tun, verschiedene Methoden genau nach einer Vorschrift ein-

[1]) Wilh. v. St. Thierry, Epist. ad Fr. de Monte Dei I 4, II (MPL 184, 314): Et in templo enim, et in cella divina tractantur: sed crebrius in cella.

zuüben, gleichsam durchzuprobieren. Dabei wird die Anleitung durch einen Lehrer, einen Novizenmeister oder Spiritual, nur förderlich sein, desgleichen ein Betrachtungsbuch. Der Anfänger wird auch unterscheiden, zwischen verschiedenen Formen, je nach dem Stoff: mehr verstandesmäßiges Durchdenken (Consideratio), affektives Durcharbeiten (Meditatio), phantasievolles Ausmalen und Genießen (Applicatio sensuum, Contemplatio im uneigentlichen Sinn). Aber auch der, der schon jahrelang betrachtet und sich längst seine eigenen Methoden zurechtgelegt hat, wird eine Bereicherung erfahren, wenn er es hin und wieder mit einer sozusagen schulmäßigen Betrachtungsform versucht.

Es schadet nichts, wenn die Betrachtung das Gepräge des Unfertigen trägt, des Tastens und Versuchens. Es ist das sogar ein Zeichen, daß ein ernster Wille vorhanden und keine Erstarrung eingetreten ist.

Auch wenn die Kirche ihren Wunsch, daß alle Ordensleute und Kleriker täglich das betrachtende Gebet üben sollen[1]), und damit ihre Ansicht über den Wert der Betrachtung nicht zum Ausdruck gebracht hätte, so wäre es doch beinahe verwegen, eine Übung, die so sehr der menschlichen Natur entspricht und die so sehr in der gesamten aszetischen Tradition wurzelt wie die Betrachtung, aus ihrer zentralen Stellung im geistlichen Leben verdrängen zu wollen.

7) Exerzitien.

a) Heutige Begriffsbestimmung.

Unter Exerzitien (Exercitia spiritualia, Retraite) versteht man nach dem heutigen Sprachgebrauch einen mehrtägigen (a) Aufenthalt in der Einsamkeit (b), der durch Betrachtungen (c) nach einem bestimmten Plan

[1]) CJC Can. 595 § 1, 2 (Ordensleute); Can. 125, 2 (alle Kleriker); Can. 1367, 1 (Alumnen der Priesterseminare).

248 H442

Hertling
Lehrbuch der aszetischen
theologie

BINDER
R. 106

JUL 20 '47

JAN 17 '48

H. Gallery
510-W113

nos
7-26-49

JUL 26 1945

nos
8-10-49

AUG 10 '49

nos
8-21-49

AUG 21 '49

(d) ausgefüllt wird, zum Zweck der Vertiefung des inneren Lebens (e).

(a) Mehrtägig. In der vom hl. Ignatius gegebenen Form dauern die Exerzitien einen vollen Monat. In dieser Form werden sie von den Mitgliedern des Jesuitenordens zweimal (im Noviziat und in dem sog. dritten Probejahr) gemacht. Ähnliche Einrichtungen finden sich in einzelnen neueren Ordensgenossenschaften, auch in Frauenkongregationen. Die jährlichen Exerzitien, wie sie in den einzelnen religiösen Orden durch die Konstitutionen und neuestens auch durch das allgemeine Kirchenrecht[1]) eingeführt sind, umfassen gewöhnlich fünf, sechs oder acht Tage; doch kommen auch in Klöstern kürzere Kurse (drei Tage) vor. Kurse für Weltpriester und solche für Laien dauern fast allgemein nur drei Tage. Noch kürzere, zwei- oder eintägige (auch halbtägige kommen vor), bezeichnet man nicht mehr als Exerzitien, sondern als Rekollektions- oder Einkehrtage.

(b) Einsamkeit. Diese ist so wesentlich, daß man von dem Grad der Absonderung von der Welt die Zuerkennung des Titels Exerzitien abhängig machen muß. In den Klöstern wird sie dadurch bewirkt, daß die Ordensleute die Klausur nicht verlassen, sich von ihren Berufs- oder Seelsorgegeschäften enthalten und vollständiges Stillschweigen beobachten, also auch die sonst übliche »Rekreation« ausfallen lassen. Bei Leuten, die in der Welt leben, kann die notwendige Absonderung nur dadurch hergestellt werden, daß sie sich in ein Kloster oder ein eigenes Exerzitienhaus zurückziehen, wo sie Stillschweigen halten und jede profane Privatbeschäftigung, wie Briefe schreiben und Zeitung lesen, unterlassen. Die sog. »nicht geschlossenen« Exerzitien, bei denen man in der Familie bleibt, seinen Berufs-

[1]) CJC Can. 595 § 1, 1.

geschäften nachgeht und nur zu den Vorträgen in die Kirche kommt, sind als Notbehelf anzusehen.

(c) Betrachtung. Irgend eine Eigentätigkeit des Exerzitanten ist notwendig, damit das Ziel, die Vertiefung des persönlichen Innenlebens, erreicht werde. Am besten geschieht das durch eigentliche Betrachtung. Der Stoff dazu kann durch einen Exerzitienleiter in kurzen Vorträgen vorgelegt oder auch einem Exerzitienbuch entnommen werden. Bei Personen, die im betrachtenden Gebet nicht geübt sind oder die Fähigkeit dazu nicht besitzen, werden diese Vorträge (drei bis sechs im Tag) einen breiteren Raum einnehmen, so daß sich die Eigentätigkeit des Exerzitanten mehr unbewußt vollzieht.

(d) Nach einem bestimmten Plan. Da die Exerzitien ein Ganzes sind, eine Art von Kurs oder Lehrgang, so werden sich die Betrachtungen oder Vorträge nicht rein zufällig aneinanderreihen, sondern einen inneren Zusammenhang oder Aufbau haben. Dieser Aufbau kann verschieden sein, je nach dem speziellen Ziel, das durch die Exerzitien erreicht werden soll. Da das allgemeine Ziel aber immer das persönliche Innenleben ist, so wird der Aufbau mehr ein psychologisches als ein logisches Gepräge haben; denn nicht irgend eine Vollständigkeit ist zu erzielen, wie bei einem wissenschaftlichen Lehrkurs, sondern eine Wirkung. Aber diese Wirkung soll eine Gesamtwirkung sein, nicht etwa nur ein einzelner Entschluß, deshalb darf der psychologische Aufbau nicht gar zu folgerichtig ausgeklügelt und darum dürftig sein.

Das Natürliche wird sein, daß man beginnt mit Gott, dem Ziel des Menschen und der Sünde. In die durch die Sünde geschaffene Spannung zwischen Gott und dem Menschen tritt dann Christus ein als Mittler, und zwar der historische Christus durch sein Erlösungswerk und seine Reichsgründung. Der Schluß ist dann die

Vereinigung mit Gott durch das Gnadenleben. Neben diesem gleichsam dogmatischen Aufbau wird eine Reihe moralischer Erwägungen einhergehen, und beide Reihen werden sich gegenseitig befruchten und durchdringen, ohne daß jedesmal ein künstlicher logischer Zusammenhang hergestellt werden müßte. Es ist keineswegs notwendig, daß sich aus jeder Betrachtung einer Glaubenswahrheit eine moralische »Anwendung« ergibt. Die Betrachtungen über die Sünde und ihre Strafen vertiefen die Erkenntnis der betreffenden Glaubenswahrheiten und sind dadurch allein schon »fruchtbar«, auch wenn keine Reue über persönliche Sünden erzielt würde, etwa bei einem, der nie im Leben schwer gesündigt hätte. Im ganzen Verlauf der Exerzitien wird es allerdings auch zu Vorsätzen und Entschlüssen kommen müssen.

(e) Das Ziel der Exerzitien: die Vertiefung des inneren Lebens. Es ist das Ziel der weitaus meisten Exerzitien, die gemacht werden. Denn diese sind praktisch für gewöhnlich Wiederholungsexerzitien. Auch wenn jemand sie zum ersten Mal macht, werden es nur selten eigentliche Bekehrungsexerzitien sein, in dem Sinn, daß er sich in den Exerzitien aus einem Sündenleben zu Gott bekehrte oder erst in den Exerzitien den bisher noch nie gehabten Entschluß faßte nach Vollkommenheit zu streben. Doch ist bei Abhaltung von gemeinsamen Exerzitienkursen auf die Möglichkeit solcher Fälle Rücksicht zu nehmen.

Dieses Ziel ist immer dasselbe, auch bei Standesexerzitien (Ex. für Priester, Politiker, Lehrer, Soldaten, Arbeiter, Gymnasiasten). Auch in diesen Fällen wird das Ziel nicht die Behandlung aktueller Berufsfragen sein, etwa sozialpolitischer Natur, sondern immer die Vertiefung des Glaubenslebens.

Die Hauptmittel zu diesem Ziel werden immer Einsamkeit und Betrachtung bleiben. Man kann den Eindruck der Betrachtungen bei gemeinsamen Veranstaltungen durch gewisse religiöse Hilfsmittel zu unterstützen suchen: Abhaltung von kurzen Andachten, z. B. des Kreuzwegs, wenn gerade über das Leiden Christi betrachtet worden ist, Singen von religiösen Liedern, Vorlesungen aus Heiligenleben usw. Einzelne derartige Mittel werden sich schon deshalb empfehlen, damit die notwendige Abspannung erreicht wird. Bei Exerzitanten, die im betrachtenden Gebet wenig oder gar nicht geübt sind, wird man derartige Dinge sogar bis zu einem gewissen Grad häufen, um die Zeit zwischen den Vorträgen auszufüllen; besonders wird man jugendliche Exerzitanten möglichst viel zu beschäftigen suchen. Dagegen dürfte es weniger angebracht sein, ausgedehnte liturgische Veranstaltungen während der Exerzitien zu halten, förmliche »liturgische Exerzitien« daraus zu machen. Es ist das nicht im Sinn der Liturgie, die dadurch etwas Künstliches, Schauspielhaftes bekommt, wenn sie nach Art religiöser »Vorführungen« behandelt wird, und nicht im Sinn der Exerzitien, die dadurch den Charakter einer beliebigen »religiösen Woche« bekommen. Ferner ist es nicht günstig, wenn in Klöstern während der Exerzitien amtliche Beratungen, förmliche Kapitel, Konferenzen durch Visitatoren usw. stattfinden; dergleichen sollte nach den Exerzitien geschehen, wo die beste Disposition dafür herrscht. Während der Exerzitien soll sich jeder mit Gott und seiner Seele allein beschäftigen.

Pius XI. hat in seiner Enzyklika »Mens nostra« vom 20. Dezember 1929 seine Ansichten und Wünsche über die Praxis der Exerzitien in einer Weise dargelegt, die an Deutlichkeit nichts vermissen läßt: ». . . Damit die Exerzitien die genannten schönen Früchte bringen, muß man sie freilich mit dem entsprechenden Eifer machen; wenn sie nur gewohnheitsmäßig, nachlässig, teilnahmslos gemacht werden, können sie auch nur geringe oder gar keine Frucht bringen. Deshalb ist es vor allem not-

wendig, daß die Seele sich in der Einsamkeit ganz den Exerzitien hingebe, fern von den Sorgen und Beschäftigungen des Alltags; denn wie das goldene Buch, die Nachfolge Christi, eindringlich lehrt, »nur im Schweigen und in der Ruhe schreitet die fromme Seele voran«. Obwohl wir also jene Kurse, die für das Volk öffentlich gehalten werden, für lobenswert halten und wünschen, daß sie mit allem seelsorglichen Eifer geflegt werden, wie sie ja auch von Gott mit großem Segen beschenkt werden, so dringen wir doch vor allem auf jene in der Einsamkeit verbrachten Exerzitien, die man »geschlossene« nennt, da in ihnen der Mensch sich leichter von den Geschöpfen losmacht und seine zersplitterten Seelenkräfte sammelt, um sich einmal nur mit sich selber und mit Gott in der Betrachtung der ewigen Wahrheiten zu beschäftigen. Auch verlangen richtige Exerzitien einen gewissen Zeitraum; obwohl diese Zeit nach Umständen und Personen bald auf einige Tage zusammengezogen, bald bis zu einem Monat verlängert werden kann, so darf sie doch nicht allzusehr abgekürzt werden, wenn einer den Nutzen, den die Exerzitien in sich bergen, an sich erfahren will. So wie das gesunde Klima eines Ortes nur dann auf die leibliche Gesundheit einwirken kann, wenn man sich dort einige Zeit aufhält, so kommt auch der heilsame Einfluß der Exerzitien nur dann der Seele wirklich zu gute, wenn er eine Zeitlang auf sie einwirken kann. Schließlich ist es von größter Bedeutung, um Exerzitien gut zu machen und Frucht aus ihnen zu ziehen, daß sie nach einer weisen und geeigneten Methode gemacht werden. Nun steht es aber fest, daß unter allen Methoden geistlicher Übungen, die in lobenswerter Weise auf den Grundsätzen gesunder katholischer Aszese aufbauen, eine immer den hervorragendsten Platz einnahm, weshalb sie auch unter voller, wiederholter Anerkennung von seiten des Hl. Stuhles und geehrt durch das Lob

von Männern, die an geistlicher Weisheit und Heiligkeit hervorragten, seit vier Jahrhunderten unermeßliche Früchte der Heiligung gebracht hat: Wir meinen die Methode des heiligen Ignatius von Loyola, den Wir den ersten und einzigartigen Meister der geistlichen Übungen nennen möchten. . . Es sind in der Tat viele Vorzüge, die die Wirksamkeit und die durchschlagende Kraft der ignatianischen Methode klar zeigen und an sich schon eine beredte Empfehlung der ignatianischen Exerzitien sind: sie enthalten eine hervorragende Theorie des geistlichen Lebens, frei von den Gefahren und Irrtümern eines falschen Mystizismus; sie können mit wunderbarer Leichtigkeit für jeden Rang und Stand angepaßt werden, sei es daß einer in einem beschaulichen Kloster lebt, sei es daß er ein tätiges Leben mitten in weltlichen Geschäften führt; sie verbinden auf außerordentlich geeignete Weise die einzelnen Teile untereinander; es findet sich in ihnen eine wunderbar klare Ordnung, nach der eine Betrachtung auf die andere folgt; endlich sind zu erwähnen all die geistlichen Belehrungen, die dazu dienen, das Joch der Sünde abzuschütteln, die Krankheiten der Seele zu heilen, und den Menschen auf dem sicheren Weg der Abtötung und der Überwindung der schlechten Neigungen bis zu den höchsten Stufen des Gebetes und der göttlichen Liebe zu führen«.

b) Geschichtliches.

Lit: Maßgebende kritische Ausgabe des Exerzitienbuches: Exercitia Spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum Directoria (ed. P. Codina S. J.) in: Monum. hist. S. J. Monum. Ign. ser. II 1918/9. — Vollständigste Bibliographie: Katalog der Exerzitienbibliothek Watrigant, Enghien, Belgien, gedr. in: Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace (CBE) n. 92—99 Enghien 1925/6 Delwarde, 525 Seiten (zit: BW).

Eine Geschichte der Exerzitien und ihres Einflusses auf das gesamte innere Leben der Kirche in neuerer

Zeit kann mit den heutigen Mitteln noch kaum geschrieben werden. Hier sollen nur einige Daten gegeben werden.

Der Name Exercitia spiritualia findet sich bereits bei der hl. Gertrud der Großen († 1302), die unter diesem Titel eine Sammlung von Gebeten schrieb[1]). Der Benediktiner Garcia de Cisneros, Abt von Montserrat, schrieb 1500 ein Exercitatorium vitae spiritualis. Bei Cisneros sind Einflüsse der niederdeutschen Devotio moderna anzunehmen. Ignatius hat das Exercitatorium des Cisneros gekannt, doch ist sein eigenes Exerzitienbuch in den wesentlichen Punkten originell. Die grundlegenden Partien sind von Ignatius kurz nach seiner Bekehrung 1522 verfaßt. Die alte lateinische Übersetzung entstand 1534, die des P. Andreas Frusius, die sog. Vulgata 1546/7 unter den Augen des Heiligen. Im Jahr 1548 brachte nach mannigfachen Anfeindungen das Breve Pauls III Pastoralis officii die erste päpstliche Bestätigung und Empfehlung der Exerzitien. Schon vorher hatte Ignatius durch Erteilung der Exerzitien seine ersten Gefährten gewonnen, darunter den sel. Peter Faber und den hl. Franz Xaver, mit denen er 1534 zu Paris den Grund zur Gesellschaft Jesu legte. Ignatius erteilte auch später noch selbst Exerzitien, so 1538 zu Montecassino an Dr. Ortiz. Noch zu seinen Lebzeiten fing man an, mehreren Personen gleichzeitig die geistlichen Übungen zu geben. Ignatius selbst wünschte, daß man seine ganzen geistlichen Übungen nur auserwählten Personen geben solle, oder solchen, die ihre Standeswahl treffen wollten; bei den übrigen solle man sich mit den Betrachtungen über Sünde, Tod usw. und der Anweisung zu einem frommen Leben begnügen. Unter den ersten Jesuiten waren die besten Exerzitienleiter nach dem Urteil des Stifters: an

[1]) In der Vita S. Girardi monachi O. S. B. (ASS Nov. II d. 4. Nov. pg. 494) aus dem 12. Jahrh. heißt es: tanto liberius quanto secretius spiritualibus exercitiis inhaerebat.

erster Stelle der sel. Peter Faber (der 1543 durch die Exerzitien den hl. Canisius für den Orden gewann), an zweiter Salmeron, dann die PP. Villanova und Domenech. Für die kleineren Exerzitien, bei denen man nur die »erste Woche« gab, hatte besonderes Geschick P. Strada. Diese reduzierte Form, die man solchen gab, die für die dreißigtägigen Exerzitien keine Zeit oder keine Fähigkeiten hatten, scheint bei den ersten Jesuiten eines der Hauptmittel der Apostolates gewesen zu sein[1]).

Der erste Nicht-Jesuit, der nicht nur die Exerzitien hochschätzte, sondern sich selbst ernstlich in die Technik des Exerzitiengebens hineinarbeitete, dürfte der hl. Karl Borromäus gewesen sein, wie sein handschriftlicher Nachlaß beweist[2]). Dieser große Reformator verordnete auf dem 3. Provinzialkonzil zu Mailand 1570, daß alle Kleriker vor Empfang der höheren Weihen die geistlichen Übungen zu machen hätten. Gregor XIII verlangte 1584 für die Zöglinge des Collegium Germanicum vor Empfang der Weihen vierzehntägige Exerzitien[3]), Sixtus V 1586 dreitägige für alle Seminaria Pontificia[4]).

Im 16. Jahrhundert scheint die Praxis der Exerzitien die Einflußsphäre der Gesellschaft Jesu noch kaum überschritten, wenigstens noch kaum in andere Orden Eingang gefunden zu haben. Eine Ausnahme bilden die Kartäuser, mit denen sich die Gesellschaft Jesu von Anfang an in einem, auch rechtlich festgelegten, Fraternitätsverhältnis befand. Die Bibliothek Watrigant (BW)

[1]) C'est sous cette forme que s'exerça surtout l'apostolat des premiers jésuites, même celui du plus »spirituel« de tous, du bienheureux Le Fèvre, urteilt H. Bernard S. J. Essai historique sur les exercices spirituels de saint Ignace. Louvain 1926 S. 106.

[2]) Vgl. Achille Ratti, San Carlo e gli Esercizi spirituali di San Ignazio, mit Einleitung und franz. Übers. von H. Watrigant CBE n. 32 1911.

[3]) H. Watrigant Les Exercices spirituels à la naissance des Séminaires CBE n. 30—41 1913, S. 14.

[4]) Ebd. 15.

in Enghien besitzt ein hs. Exemplar Promptuarium Exercitiorum Spiritualium von dem Kartäuser Fr. Joachim Doener aus dem Jahr 1555, also noch zu Lebzeiten des hl. Ignatius zusammengestellt. Das älteste gedruckte Exerzitienbuch für Nicht-Jesuiten in der BW ist eines für Augustiner aus dem Jahr 1592[1]). Die Jesuiten selbst arbeiteten bis zum Ende des 16. Jahrhunderts an der Ausgestaltung des »Direktoriums« zu den Exerzitien, das nach vielen Entwürfen und Kommissionsberatungen 1599 vollendet wurde[2]). Der Text des Exerzitienbuches wurde von 1548—1600 neunmal gedruckt.

Die eigentliche Blütezeit der Exerzitienpraxis beginnt mit der Bulle Romanus Pontifex vom 22. Mai 1606, in der Paul V allen Ordensleuten, die zehntägige geistliche Übungen machten, einen vollkommenen Ablaß verlieh. Dieser Ablaß wurde von späteren Päpsten auf kürzere Übungen und auf Laien ausgedehnt. Von da an wurden die jährlichen Exerzitien in den Orden bald allgemeine Norm. Der Jesuitenorden verordnete auf der 6. Generalkongregation 1608 für alle Mitglieder jährliche Exerzitien von acht oder zehn Tagen. Es folgten 1618 die Theatiner[3]). Im gleichen Jahr verordnete der Prämonstratensergeneral Pierre Gosset vierzehntägige Exerzitien vor der Profeßablegung. 1630 wurden auch für die Prämonstratenser-Pfarrer und Kapläne regelmäßige jährliche Exerzitien vorgeschrieben[4]). Manche Ordensleute machten ihre Exerzitien anfangs in den Häusern der Gesellschaft Jesu, so die Benediktiner von der Abtei Liessies, wo Ludwig Blosius († 1566) Abt gewesen war, in den Kollegien zu Löwen und Maubeuge[1]). Besonders geschah das zu Pont-à-Mousson, wie denn überhaupt Lothringen damals ein Zentrum der Ordensreformen war. Von hier nahm P. Didier de la Cour die Exerzitienpraxis in die von ihm gegründete lothringische Benediktinerkongregation von St. Vannes. Die französischen Klöster dieser Kongregation traten auf de la Cours Antrag 1618 zu der so berühmt gewordenen Maurinerkongregation zusammen. Der Mauriner Le Contat veröffentlichte 1668 ein Exerzitienbuch für Benediktiner, das öfters gedruckt und ins Deutsche und Lateinische übersetzt wurde. Die letztere Übersetzung veranstaltete die Abtei St. Peter in Salzburg, damals Haupt der Salzburger Reformkongregation, in der seit dem 1. Generalkapitel von 1642 die Exerzitien beim Eintritt, vor der Profeß, vor der Priesterweihe sowie jährlich einmal eingeführt waren[2]). Um 1660 wurden auch im Kapuzinerorden auf Anregung eines Generalkapitels jährliche zehntägige Exerzitien eingeführt[3]). In Pont-à-Mousson hatte auch der hl. Peter Fourier († 1640) Exerzitien gemacht; er führte diese Praxis in seine Reform der Augustinerchorherren ein, ebenso Thibaut, der Reformator der Karmeliten[4]).

Das Exerzitienschrifttum folgt der Praxis nach, und gibt von dieser kein genaues Bild, da man in den Klöstern auch ohne eigene Exerzitienbücher die geistlichen Übungen machen konnte. Immerhin weist die BW für das 17. Jahrhundert gegen 40 Exerzitienbücher für Ordens-

[1]) Gio. Batt. Gori, Memoriale de gli Esercitii Spirituali per le persone contemplative, Venetia 1592 (BW S. 329).
[2]) Jos. Böhr S. J. Das Direktorium zu den Geistl. Üb. d. hl. Ign. v. Loy. (Exerzitienschriften f. Priester u. Laien, Heft 10/11).
[3]) Watrigant, Séminaires 37.
[4]) Th. Paas, Ein Erlaß über jährl. Ex. in der Abtei Steinfeld 1664 Anal. Praem. 4 (1928) 187—189.

[1]) Watrigant, Séminaires 34 Anm. 1.
[2]) Huemer, Blasius O. S. B. Die Salzburger Benediktinerkongregation 1641—1808 Beitr. z. Gesch. d. alten Möncht. u. d. Benediktinerordens hrsg. v. Abt Ild. Herwegen Heft 9 Münster 1918 S. 55.
[3]) Hohenegger-Zirler, Gesch. d. Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593—1893) Innsbruck 1913 S. 378. — Die Kapuziner beschäftigten sich um diese Zeit schon eifrig mit der Abhaltung von geistlichen Übungen. So wurden 1657 durch P. Hieronymus Schmid von Zusmershausen O. Cap. durch Exerzitien die ärgerlichen Streitigkeiten in dem Augustinerchorherrenstift Polling beigelegt. Ebd. 356.
[4]) Watrigant, Séminaires 35.

leute nach, die Nicht-Jesuiten zu Verfassern haben, für das 18. Jahrhundert mehr als 40. Den Anfang scheinen die Feuillanten gemacht zu haben, die Reformkongregation der Zisterzienser, aus der der berühmte Kardinal Bona hervorging. Das älteste benediktinische Exerzitienbuch dürfte der Mons Thabor sive solitudo Exercitiorum spiritualium des Prüfeninger Mönchs Anselm Bisling sein (zuerst gedruckt Einsiedeln 1664). Soweit diese Exerzitienbücher eine bestimmte Zeitdauer angeben, setzen sie meist zehntägige Übungen voraus.

Inzwischen war aber auch seit Beginn des 17. Jahrhunderts die Exerzitienpraxis in die weitesten Kreise des Weltklerus gedrungen. Das Vorbild des hl. Karl wirkte besonders in Frankreich, wo man zwar spät, aber dann um so eifriger daranging, die Priestererziehung im Sinn des Tridentinums durchzuführen. Die Reform des Klerus geschah durch die zwei Hauptmittel: Priesterseminare und Exerzitien. Für die Aufnahme der Exerzitien war der Boden bereitet durch die literarische Tätigkeit des hl. Franz von Sales. Im Mittelpunkt der ganzen Reformbewegung stehen drei glänzende Namen: Bérulle, (1575—1657), Vinzenz von Paul 1576—1660) und Olier (1608—1657), um die sich ein ganzer Kreis von gottbegeisterten Priestern scharte. Vinzenz begann 1631 im Collège des bons Enfants mit Exerzitien für Weihekandidaten und Priester. Später in St. Lazare zählte die Schar der jährlichen Exerzitanten 7—800. Durch die Oratorianer Bérulles wurden die Priesterexerzitien namentlich auch in Belgien eingeführt[1]). Dennoch fand der hl. Eudes, der ursprünglich dem Oratorium angehörte, daß man dort die Grundgedanken Bérulles, Seminare und Exerzitien, nicht mehr genügend verfolge, und schritt daher zu eigenen Gründungen. Er schrieb dort nicht nur die jährlichen Exerzitien vor,

[1]) Watrigant Séminaires 98.

sondern die Eudisten errichteten bald nach dem Tode des Stifters (1680) eigene Exerzitienhäuser, auch für Laien[1]). Sie waren jedoch auf diesem Gebiet nicht mehr die ersten; denn 1659 hatte Msgr. de Kerlivio, Generalvikar von Vannes in der Bretagne, dortselbst ein Exerzitienhaus gestiftet und 1663 den Jesuiten übergeben.[2]) Der literarische Niederschlag der Priesterexerzitien beginnt in Frankreich erst um 1670, in Italien zahlreich erst nach 1700. Exerzitienbücher für Weltpriester und Weihekandidaten weist die BW vor 1700 nur 18 auf, davon die Mehrzahl in Frankreich; in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts 48, hauptsächlich von französischen und italienischen, aber auch von deutschen Verfassern; in der zweiten Hälfte 30, wobei die Deutschen vorwiegen. Rund die Hälfte aller dieser Exerzitienbücher hat Jesuiten zu Verfassern, ein Viertel andere Ordensleute und ein Viertel Weltpriester.

Zu diesen mehr oder weniger selbständigen Bearbeitungen kommen noch die Drucke des Exerzitienbuches des hl. Ignatius, dessen »Vulgata« von 1548—1600 neunmal, im 17. Jahrhundert sechzehnmal, im 18. zweimal aufgelegt wurde, und ihre Übersetzungen, von denen die BW 19 im 17. und 9 im 18. Jahrhundert nachweist. Übrigens sind alle diese Zahlen unvollständig, und erst recht entziehen sich die sehr zahlreichen Bearbeitungen für Klosterfrauen sowie die zahlreichen Teilausgaben und Teilbearbeitungen und endlich die handschriftliche Verbreitung jeder statistischen Erfassung.

Da das 18. Jahrhundert mit einer innerkirchlichen Katastrophe endigt, veranlaßt durch Aufklärung, Revolution und Säkularisation, so ist man gewohnt, es als eine Zeit religiösen Niedergangs zu betrachten, ähnlich wie

[1]) P. Albers S. J. Das Exerzitienhaus in seiner geschichtlichen Entwicklung, deutsch von Jos. Esders (Exerzitienschriften für Priester und Laien Heft 3) Innsbruck (1923) S. 10.

[2]) Igo Mayr S. J. Zur Geschichte der Exerzitienbewegung in alter Zeit (Exerzitienschriften Heft 7) Innsbruck (1924) S. 6.

früher das 15. Jahrhundert, das in der Reformationskatastrophe endigt, für eine Zeit religiösen Tiefstandes gegolten hat. Heute wissen wir, ohne die tiefen Schäden des 15. Jahrhunderts zu beschönigen, daß die Reformation auch viele hoffnungsvolle Keime vernichtet hat, man denke nur an die Bursfelder und die Windesheimer. So müssen wir auch das 18. Jahrhundert betrachten lernen. Ja das 18. Jahrhundert hat der kirchlichen Restauration des 19. besser vorgearbeitet als das 15. der des 16.

Sailer († 1832 als Bischof von Regensburg) war 1770 eben noch in die Gesellschaft Jesu eingetreten und hatte dort als Novize die dreißigtägigen Übungen gemacht, bevor der Orden 1773 von der Kirche aufgehoben wurde. 1799 gab er seine »Übungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines hl. Sinnes und Lebens« heraus, ein Büchlein, das der Wiedererweckung der Exerzitien in Deutschland vorarbeitete (zuletzt gedruckt bei Herder 1920). Den mächtigsten Anstoß zu dieser Wiedererweckung gab aber die neuerstehende Gesellschaft Jesu (seit 1814), vor allem ihr dritter General Joh. Phil. Roothan. Von seiner neuen Übersetzung des Exerzitienbüchleins des hl. Ignatius zählt die BW von 1835—1920 21 Drucke, dazu seit 1837 15 Ausgaben des spanischen Textes und 43 Übersetzungen in andere Sprachen. Die Zahl der seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienenen Bearbeitungen ist schier unübersehbar.

Die Gewohnheit der jährlichen Exerzitien bürgerte sich in den Orden im 19. Jahrhundert so ein, daß der CJC sie rechtlich fixieren konnte[1]). Besonders aber

[1]) Can. 1001 § 1 bestimmt: Qui ad primam tonsuram et ordines minores promovendi sunt, spiritualibus exercitiis per tres saltem integros dies; qui vero ad ordines sacros, saltem per sex integros dies vacent; sed si qui, intra semestre, ad plures ordines maiores promovendi sint, Ordinarius potest exercitiorum tempus pro ordinatione ad diaconatum reducere, non tamen infra tres integros dies. — Die Kongregation De Disciplina Sacramentorum hat aus Anlaß einer Anfrage des Erzbischofs von Sarajewo unterm 27. April 1928 folgende Erklärungen zu diesem Kanon gegeben (AAS 5. Nov. 1928), die deutlich zeigen, in welchem Geist die kirchlichen Behörden die Exerzitien gehalten wissen wollen: »Die geistlichen Exerzitien, deren Urheber der hl. Ignatius von Loyola ist, der Gründer der Gesellschaft Jesu, wurden auf Grund besonderer Gesetzesbestimmung (Alex. VII Const. Apostolica Sollicitudo 7. Aug. 1662; S. C. Ep. et Reg. Encycl. ad Ep. Italiae 9. Oct. 1682) oder lobenswerter Gewohnheit, von den Weihekandidaten vor Veröffentlichung des CJC fast überall gehalten. . . Es fehlt jedoch nicht an solchen, die glauben, der in Rede stehende Kanon könne in milderem Sinn ausgelegt werden, weil die gute Seelenverfassung, die durch die Exerzitien vor dem Subdiakonat erworben wird, wegen der moralischen Einheit hinreichend sei, wenn der Kandidat die übrigen Weihen innerhalb eines Monats empfange. Aber auch das kann nicht zugelassen werden; denn die geistlichen Exerzitien dauern nach den vom hl. Ignatius von Loyola gegebenen Normen einen ganzen Monat, und nach diesen Normen hat der hl. Karl Borromäus, der hervorragende Erneuerer der kirchlichen Disziplin, auf dem 4. Mailänder Provinzialkonzil den Weihekandidaten seiner Kirchenprovinz für das Subdiakonat und Presbyterat die geistlichen Exerzitien abzuhalten befohlen. Später hat der hl. Vinzenz von Paul, ein anderer eifriger Beförderer der kirchlichen Disziplin, seinen Alumnen vor jeder Weihe die selben geistlichen Exerzitien auf zehn Tage vorgeschrieben, so daß alle Tage zusammen Exerzitien von einem ganzen Monat ausmachen. Und diese Ordnung des hl. Vinzenz von Paul hat bis zur Veröffentlichung des Codex auf Grund von besonderer Gesetzesbestimmung oder von Gewohnheit in der Kirche gegolten«.

machte das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert die geistlichen Übungen zu einem Mittel der Vervollkommnung für die Laienwelt in den immer zahlreicher entstehenden, von den verschiedensten Orden geleiteten Exerzitienhäusern. In Steyl machten von 1877 bis 1914 neben fast 7000 Priestern 44.000 Männer und 50.000 Frauen Exerzitien; im Franziskushaus der Kapuziner in Altötting von 1893—1923 121.000 Männer und Frauen; in Tisis bei Feldkirch von 1896—1920 35.000 Männer. Das Arbeiterexerzitienhaus zu Münster i. W. zählte von 1902—1923 29.000 Exerzitanten. Vor dem Krieg schätzte man die Zahl der jährlichen Männerexerzitanten in Deutschland auf 10—15.000. In Holland haben von 1906—1922 150.000 Männer und 123.000 Frauen Exerzitien gemacht, mehr als 13% der gesamten katholischen Bevölkerung.[1])

[1]) Die Zahlen aus Schlund O. F. M. Exerzitien und Exerzitienbewegung München 1926.

8) Die Liturgie.

Wie schon früher gesagt wurde, ist die Liturgie an sich kein Mittel zur Vollkommenheit, keine Methode des persönlichen geistlichen Lebens, sondern sie ist die Methode des offiziellen Kultes in der Kirche. Da jedoch das geistliche Leben aus der Liturgie ungemein stark beeinflußt werden kann, so nimmt die geistige Einstellung auf die Liturgie jedenfalls einen wichtigen Platz unter den Mitteln zur Vollkommenheit ein.

Liturgie ist nicht Kunst. Sie hat eine reiche Kunst hervorgebracht, deren Großartigkeit und Feinheit man bewundern und genießen kann, aber das ist nicht ein Genießen der Liturgie, sondern ihrer Ausdrucksformen.

Liturgie ist nicht Schauspiel. Sie spielt nicht bühnenmäßig geschichtliche Ereignisse vor unseren Augen. Sie weist immer auf die Ereignisse hin, aber sie stellt sie nicht dar, auch nicht symbolisch. Wenn der Priester mit einem Kreuz auf dem Rücken der Kasula zum Altar geht, so stellt er nicht den kreuztragenden Heiland dar und versinnbildlicht ihn auch nicht. Dergleichen Betrachtungen mögen andächtig und nützlich sein, aber sie treffen nicht den Sinn der Liturgie.

Liturgie ist nicht Unterricht. Wohl bildet das Vorlesen und Erklären der heiligen Texte einen Bestandteil der Liturgie, aber nur einen untergeordneten. Nicht der hat das beste Verhältnis für den Sinn der Liturgie, der alle Texte »übersetzen« kann, alle Psalmen »versteht«.

Liturgie ist letztlich auch nicht Spiel, Spiel der Kinder Gottes, so viel richtiges auch in diesem feinen Wort Guardinis liegt. Darin ist sie Spiel, daß sie in sich selbst ruht, nichts will und nichts bedeutet, sondern ist. Aber sie ist mehr als Spiel.

Liturgie ist Tat, Handlung, Wirklichkeit, sie ist das Opus Dei. Würde ein Laie in liturgische Gewänder

gekleidet alle Meßzeremonien auf das Schönste verrichten, alle Texte genau nach der Vorschrift aussprechen, mit größter innerer Andacht bei der Sache sein, auch vom gläubigen Volk dabei umgeben und unterstützt werden, so wäre das (abgesehen von der Unerlaubtheit eines solchen Vorgehens) ein vielleicht schönes und erbauliches Theater, aber es wäre nichts Wirkliches, es wäre keine Liturgie. Sobald aber ein Priester dasselbe tut, so ändert sich an dem sichtbaren Vorgang zwar kein Jota, aber es geschieht etwas Wirkliches, es wird das Opfer des Neuen Bundes dargebracht, es ist ein liturgischer Akt. Wenn ein Laie Brevier betet, oder eine Gesellschaft von Laien ganz nach der Vorschrift der Rubriken den Chor singen würde, so wäre das Privatgebet. Tut aber ein Priester oder eine Klostergemeinschaft, die von der Kirche dazu berechtigt und beauftragt ist, dasselbe, so ist es Liturgie.

Es ist nun das Eigentümliche des liturgischen Tuns, daß das wirkliche Geschehen vollkommen unsichtbar ist. Es muß daher irgendwie gezeigt, ausgedrückt, dem sinnlichen Menschen zum Bewußtsein gebracht werden. Wenn ein Engel das Meßopfer darbrächte, so geschähe das in instanti, ohne jede Zeremonie.

Wenn zwischen zwei Völkern ein großer Vertrag abgeschlossen wird, so geschieht das mit zwei Federstrichen. Die ganze juristische Wirkung, die vielleicht das Schicksal dieser Völker bestimmt, hängt ab von diesen zwei Federstrichen. Den Moment des Unterzeichnens sieht fast niemand, auch die aufbewahrte Urkunde bekommen nur ganz wenige zu Gesicht. Dieses an sich höchst einfache und beinahe unmerkliche Geschehen wird nun den Menschen ausgelegt. Die bevollmächtigten Unterzeichner kommen mit großem Gefolge, in glänzenden Uniformen, in Prunkwagen. Sie unterschreiben mit goldenen Federn. Im Augenblick des Unterzeichnens werden Fanfaren geblasen, Kanonen-

schüsse gelöst. Die Stadt ist beflaggt, illuminiert. Vorher und nachher werden Bankette gehalten, Volksfeste gefeiert. Dieses ganze Treiben ist nicht der Vertragsabschluß, noch stellt es ihn dar, auch symbolisiert es ihn nicht. Und doch gehört es in irgend einer Weise dazu, es erhält seinen Sinn von dem wirklichen Geschehnis; wenn der Federstrich gar nicht gemacht, gar kein Vertrag unterzeichnet würde, so wäre das ganze Treiben vielleicht schön anzusehen und unterhaltend, aber sinnlos.

Liturgie ist also übernatürliches und darum unsichtbares Geschehnis, das der menschlichen Natur entsprechend in sinnlich wahrnehmbare Ausdrucksformen auseinandergelegt wird. Wir bezeichnen dann freilich kurz auch diese Ausdrucksformen allein als Liturgie, liturgisch, aber nur insofern als sie von dem wirklichen Geschehnis Sinn und Leben erhalten.

Alle Sakramente sind oder haben daher ihre Liturgie. Spenden und Empfangen von Sakramenten sind liturgische Akte. Die vornehmste liturgische Betätigung des Laien ist die Teilnahme am Opfer des Neuen Bundes durch das Opfermahl. Das einfache mündliche Gebet ist nur dann liturgische Betätigung, wenn es im Namen und Auftrag der Kirche geschieht als Mitarbeit am Thesaurus Ecclesiae. Die liturgische Gottesverehrung ist vollkommener als die private; damit ist aber nicht gesagt, daß jede liturgische Betätigung auch für das persönliche geistliche Leben fruchtbarer ist als jede nichtliturgische Übung.

Dadurch ist nun die Stellung der Liturgie im persönlichen geistlichen Leben gegeben. Die liturgische Betätigung geschieht um ihrer selbst willen, nicht um die subjektive Innerlichkeit zu fördern. Tatsächlich fördert sie aber diese Innerlichkeit wie eine »geistliche Übung«, und fördert sie um so mehr, je bewußter und planmäßiger das persönliche geistliche Leben aus der Liturgie Gewinn zu ziehen sucht.

Häufiges Mitwirken und Teilnehmen an der Liturgie, aber auch liebevolles Studium und Betrachten liturgischer Dinge bringt in das geistliche Leben eine ganz bestimmte Haltung, den liturgischen Stil. Es ist die ernste Haltung der rechten Mitte, der religiösen Reife: Nüchternheit, die keinen Überschwang, keine Überspanntheit kennt, und doch höchste Begeisterungsfähigkeit bis zum Osterjubel; tiefste Ehrfurcht vor dem Göttlichen, und doch Vertrautheit und selbst Vertraulichkeit; Sündenbewußtsein und Bußstimmung, und doch immer Friede und heilige Gelassenheit; strengste äußere und innere Gebundenheit, und doch Krampflosigkeit. Freiheit der Kinder Gottes; spezialisierteste Fürsorge für die individuelle Seele — keine andere Gemeinschaft geht so auf die persönlichen Einzelbedürfnisse auch des schwächsten Mitgliedes ein wie die Kirche in ihren Sakramenten, in ihrer Liturgie, besonders im Herzstück der Liturgie, im hlst. Altarsakrament — und doch höchste Objektivität und stärkste Gemeinschaftsverbundenheit. Bei allem Reichtum der Heiligenverehrung, bei aller Anpassungsfähigkeit an einzelne Andachtsformen kennt die Liturgie kein Überwuchern der »Andachten«, niemals wird die gottmenschliche Gestalt des Mittlers aus ihrer zentralen Stellung verdrängt.

Aber all dieser Reichtum der Liturgie muß für das persönliche geistliche Leben durch Arbeit des einzelnen erst erschlossen werden. Man kann sein Leben lang zahlreiche liturgische Funktionen vornehmen, ohne dadurch innerlich wesentlich gefördert zu werden, wenn man sie nämlich mechanisch und ohne Geist ausübt. Man kann sich aber auch die Quelle dieses Reichtums dadurch verschließen, daß man liturgisch handelt und gleichzeitig daneben Privatandacht betreibt, also um beim Psalmengebet nicht zerstreut zu sein, gleichzeitig eine »Betrachtung« verrichtet; um bei der hl. Messe andächtig zu sein, die einzelnen Funktionen mit subjek-

tiven Anmutungen begleitet. Ein solcher empfindet dann das liturgische Tun beinahe als Störung, als Erschwerung der Andacht. Nach der Kommunion reißt ihn die Ablutio und das Rezitieren der liturgischen Danksagungsformeln, Communio und Postcommunio, aus seiner Andacht. Er kann erst »andächtig« danksagen, wenn er nach der Messe in der Sakristei kniet, ebenso wie Stufengebet und Vormesse für ihn keine »Vorbereitung« sind, sondern eher Zerstreuungsmöglichkeiten.

Andere glauben nur dann liturgisch beten zu können, wenn sie alles »verstehen«. Die wichtigste Brevierreform erblicken sie in einer korrekteren, leichtfaßlichen Psalmenübersetzung. In dem Umstand, daß die Kirche an der lateinischen Sprache festhält, sehen sie beinahe einen Mißstand, zum Mindesten im Hinblick auf das Volk.

Die Bereicherung des Innenlebens durch die Liturgie hat auch ihre Grenzen. Eine Grenze ist dadurch gegeben, daß die Bereicherung in erster Linie dem Liturgen selbst zugute kommt, also dem Priester und dem Ordensmann, dem Laien dagegen nur indirekt. Eine weitere Grenze besteht darin, daß die Liturgie, um auf das persönliche geistliche Leben wirken zu können, bereits eine gewisse Höhe der Innerlichkeit voraussetzt. Geschaffen wird diese Vertrautheit mit göttlichen Dingen, das Erfülltsein von den Glaubenswahrheiten, durch Studium, Unterweisung, Lesung und Betrachtung; erst wenn diese Vertrautheit einigermaßen vorhanden ist, und gleichzeitig durch diese Mittel weiter genährt wird, wirkt die Teilnahme an der Liturgie bereichernd und vertiefend. Die Liturgie wirkt eben als Formprinzip, stilbildend; das Material, die geistigen Inhalte, setzt sie voraus. Endlich wirkt die durch die Liturgie vermittelte und geformte Innerlichkeit nicht in dem Maß motivbildend, daß sie für alle Handlungen des Alltags und des tätigen Lebens ausreichen würde. Es hat darum noch nie eine Form des Ordenslebens gegeben, von den

Mönchen der Thebais angefangen bis zu den jüngsten Kongregationen, in der die Teilnahme an der Liturgie das einzige Mittel zur Selbstheiligung gewesen wäre.

4. Die Abtötung.

1) Das Wort Abtötung.

Der heutige Sprachgebrauch des Wortes Abtötung ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Unter »Abtötungen« in der Mehrzahl verstehen wir das freiwillige Zufügen von Schmerz, z. B. durch Bußwerkzeuge oder durch Fasten. In diesem Sinn sagen wir von einem Heiligen: Er nahm große Abtötungen auf sich. Ungefähr dasselbe bedeutet (gleichfalls nur in der Mehrzahl) Strengheiten. In der Einzahl bezeichnet Abtötung außerdem eine gewisse Gesamthaltung. »Er ist ein Mann von großer Abtötung oder ein abgetöteter Mann«, heißt: er hat seine Triebe in der Gewalt, und mehr noch: er ist freiwillig bedürfnislos, er verzichtet auf Annehmlichkeiten, er lebt »rauh«, er ist »hart gegen sich«, er lebt wie ein »Asket«. Bei den aszetischen Schriftstellern wird Abtötung in noch weiterem Sinn gebraucht, es ist oft beinahe synonym mit Selbstverleugnung, Abnegatio sui, Kampf gegen das »eigene Ich«, es bedeutet manchmal so viel als »Losschälung« von der Welt, und verflüchtigt sich mitunter bis zur »Arbeit an sich selbst«. Manche wollen dann das Wort Abtötung lieber gar nicht gebrauchen, eben weil wir dabei unwillkürlich an die »Strengheiten« denken, andere finden, man solle gerade deshalb nicht »Arbeit an sich selbst«, sagen, weil das zu schwächlich klinge, Abtötung sei vorzuziehen.

Diese Unklarheit des Wortes ist nicht förderlich, besonders wenn man bedenkt, daß die gesamte asze-

tische Tradition einig zu sein scheint über die zentrale Stellung der »Abtötung« im geistlichen Leben; denn jeder, der über Abtötung spricht oder schreibt, beruft sich auf diese Tradition, unterlegt aber dabei dem Wort seinen eigenen Begriff.

Bevor wir daher die Frage behandeln, welche Stellung die Abtötung im geistlichen Leben einnimmt, müssen wir einige Voruntersuchungen machen.

Das Wort Abtötung stammt vom hl. Paulus. Drei Texte spielen in diesem Zusammenhang von jeher die Hauptrolle: »Ihr seid gestorben (ἀπεθάνετε), euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. . . Ertötet (mortificate, νεκρώσατε) also, was an den Gliedern irdisch ist, Unzucht usw«.[1]); wenn ihr nämlich nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben (moriemini, μέλλετε ἀποθνήσκειν), wenn ihr aber durch den Geist die Triebe des Fleisches ertötet (mortificaveritis, θανοῦτε), werdet ihr leben«[2]); »Allzeit tragen wir Jesu Todesleiden (mortificationem, νέκρωσιν) an unserem Leibe«[3]).

An der letzten Stelle spricht Paulus nicht von einer aszetischen Übung, sie drückt den ihm eigentümlichen Gedanken des mystischen Mitsterbens mit Christus aus. Dieses Mitsterben hat aber deutlich seine moralische Seite, wie Gal. 5, 24 zeigt: »Die Jesus Christus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Lüsten und Leidenschaften ans Kreuz geschlagen«. In Kol. 3, 1 ist der gleiche Gedanke ausgedrückt; dadurch bekommt auch das »Ertöten des Fleisches« in der Röm.-Stelle den Sinn des mystischen Mitsterbens. Darin also, daß der lateinische Text an allen drei Stellen das ungewöhnliche mortificare hat, liegt eine leise, aber sinnvolle und richtige Interpretation des griechischen Textes, der verschiedene und weniger prägnante Wörter verwendet (νεκρώσατε, θανοῦτε).

[1]) Kol. 3, 1 f.
[2]) Röm. 8, 13.
[3]) 2. Kor. 4, 10.

Durch den lateinischen Text ist Mortificatio-Abtötung ein Terminus technicus geworden. Ein anderer Paulustext ist später ebenfalls zum klassischen Text für die Abtötung geworden: »Ich züchtige meinen Leib (castigo, ὑπωπιάζω) und mache ihn mir dienstbar«[1]). Hier ist aber nicht vom mystischen Mitsterben die Rede, sondern Paulus vergleicht sich mit den Wettkämpfern, die sich durch Enthaltsamkeit (v. 25), wie wir heute sagen würden, trainieren.

In der patristischen Literatur, selbst in den alten Mönchsschriften, finden wir nur ganz selten Stellen, wo Abtötung oder ein ähnliches Wort für das gebraucht wird, was wir heute so bezeichnen. Palladius fragte den Einsiedler Dorotheus, der täglich in der ärgsten Hitze Steine schleppte: »Was tust du, Vater? in so hohem Alter tötest (ἀποκτείνων) du deinen Leib in dieser Hitze?« und dieser antwortete: »Er tötet mich, ich töte ihn«[2]).

Solche Annäherungen an unseren Sprachgebrauch sind vereinzelt und mehr zufällig. Man kann die Frage des Palladius auch übersetzen »du bringst dich um mit deinem Steineschleppen!« Natürlich reden die Kirchenväter gelegentlich von Mortificatio im Anschluß an die erwähnten Paulustexte, aber dann eben in dem Sinn des mystischen Mitsterbens. Eine Ausnahme macht Cassian, der mortificare häufig gebraucht, meistens allerdings in dem Sinn von »den Leidenschaften oder dem eigenen Willen erstorben sein«; zuweilen nähert sich sein Sprachgebrauch dem heutigen im Sinn von »aszetischer Übung«[3]).

[1]) 1 Kor. 9, 27. ὑπώπιον ist der Schlag ins Gesicht und der blaue Fleck davon, suggillatum. ὑπωπιάζω scheint ein eher derbes Wort gewesen zu sein, etwa verprügeln, verhauen. Rein sprachlich könnte es wohl von der aszetischen Selbstgeißelung gebraucht werden; aber da wir im ganzen christlichen Altertum von einer derartigen Übung nichts wissen, wird man das Wort wohl bildlich zu verstehen haben (dagegen Gretser De Disciplina I 4 op. oa. t. IV Ratisb. 1734).
[2]) Hist. Laus. c. 2 ed. Butler 17, 4.
[3]) Coll. 20, 8 CSEL 13, 565 Ad hunc igitur quem praediximus statum quisque contenderit, satisfactionis gratiam cotidianis jejuniis et

Auch das frühe Mittelalter kennt keine eigentliche »Abtötung«, das heißt es behandelt die Dinge, die wir unter diesem Namen zusammenfassen, gesondert. Daß der Mönch der Welt abgestorben ist und sein muß (mundo mortuus), ist dem Mittelalter ein geläufiger Gedanke; daß er seine Sinnlicheit bekämpfen muß durch Fasten, Wachen, Arbeit, ebenfalls; daß er für seine Sünden Buße tun muß, nicht minder; auch daß er den eigenen Willen und den Stolz brechen muß. Aber das alles heißt nicht Mortificatio.

In der Regel des hl. Kolumban heißt es: »Es gibt eine dreifache Mortificatio: nicht in Gedanken widersprechen, nicht mit loser Zunge entgegenreden, nirgends unabhängig vorgehen, sondern immer dem Vorgesetzten sagen, mag der Befehl noch so sehr (den eigenen Wünschen) entgegen sein: nicht wie ich will, sondern wie du willst«[1]). Hier heißt also Mortificatio so viel als Gehorsam, Selbstverleugnung, »dem eigenen Ich absterben«.

Der hl. Bernhard, der doch häufig genug von den aszetischen Übungen des Fastens, des Wachens und der übrigen Strengheiten redet, spricht nur selten von »Abtötung«. Seine Ausdrücke sind: Carnem macerare, affligere, flagellare, verberare, die er übrigens ziemlich synonym gebraucht, so daß nicht notwendig an Selbstgeißelung zu denken ist[2]). Bei Thomas von Aquin scheint der Ausdruck Mortificato keine Rolle zu spielen.

mortificationibus cordis et corporis adsequetur, quia, sicut scriptum est, sine sanguinis effusione non fit remissio.

[1]) S. Columbani Regula coenobialis c. 9 MPL 80, 216 Mortificationis igitur triplex est ratio, non animo discordare, non lingua libita loqui, non ire quoquam absolute; suum est (†) semper seni dicere: quamvis contraria jubenti: non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Das Kapitel beginnt: Maxima pars regulae monachorum mortificatio est, quibus nimirum per sacram Scripturam praecipitur: Sine consilio nihil facias.

[2]) Serm. de div. 90 (de 7 gradibus confessionis, inter dub.) MPL 183, 651 C Nihil enim infelicius est quam hic carnem macerare jejuniis, vigiliis affligere, et hic accipere gloriam, illic gehennam. . . Discretio autem in hac districtione tenenda est, ne dum nimis flagellare cupimus, salutem perdamus; et dum hostem subigere quaerimus, civem occidamus.

Ignatius verlangt von seinen Ordensmitgliedern »stets größere Selbstverleugnung im Herrn zu suchen, und in allen Dingen eine möglichst beständige Abtötung«[1]). Da er von seinem Institut grundsätzlich alle pflichtmäßigen »Strengheiten« ausschließt[2]), so kann er unter der beständigen Abtötung, zu der jeder verpflichtet ist, nur das Brechen des eigenen Willens, die Selbstverleugnung, das »Absterben« gegenüber der Welt und den eigenen Wünschen meinen.

Nach Alfons Rodriguez besteht die Abtötung »in der Regelung und Beherrschung unserer Leidenschaften, unserer bösen Neigungen und unserer ungeordneten Eigenliebe«[3]).

Nach Lambertini ist die »Abtötung des Fleisches und des Leibes nichts anderes als die Sorge und das Bestreben, die angemessene Vorsicht vorausgesetzt, daß die Begierlichkeit nicht dem Geist widerstehe und ihn beherrsche«[4]), und auf die Frage, »worin diese Abtötung des Fleisches und des Leibes bestehe, ist die Antwort, sie bestehe in der Abstinenz (von Fleisch), im Fasten, Cilicium, Wachen, Schlafen auf bloßem Boden, Selbstgeißelung oder Disziplin und ähnlichen Dingen, mit denen das Fleich gepeinigt wird»[5])!

Lehmkuhl endlich definiert die Abtötung als »jene Übung, die auf Beherrschung und Unterdrückung der ungeregelten Triebe hinzielt, die im Menschen als einem sinnlich-geistigen Wesen sich geltend machen«[6]).

Diese wenigen Proben dürften genügen um zu zeigen, daß der Gebrauch des Wortes Abtötung in alter und neuer Zeit keineswegs einheitlich ist, wenn sich auch eine

[1]) Examen Generale 4, 46.

[2]) Nec ullas ordinarias Poenitentias, vel corporis afflictationes ex obligatione subeundas habet (Societas Jesu). Ex. gen. 1, 6.

[3]) Rodrig.-Burgstaller II S. 12.

[4]) Lamb. III 28, 5 pg. 381.

[5]) Ebd. n. 6 pg. 383.

[6]) Art. Abtötung in Buchbergers KH.

gewisse gemeinsame Grundtendenz nicht verkennen läßt. Das hindert nicht, daß wir das Wort Abtötung gerade wegen seiner Vieldeutigkeit, als allgemeinste Begriffsbezeichnung wählen können.

2) Geschichtlicher Überblick über die einzelnen Formen der Abtötung.

Das was wir heute als Abtötung zu bezeichnen pflegen, verteilt sich seinem Ursprung nach auf drei Hauptgebiete: auf das liturgische Gebiet, auf die Kirchenbuße und auf das Gebiet der Aszese im engeren Sinn, das man als das pädagogische Gebiet bezeichnen könnte.

a) Die Abtötung im Zusammenhang mit der Liturgie. Hier steht in erster Linie die Praxis des Fastens. Sie ist aus dem Alten Testament übernommen und folgt in ihrer Entwicklung und Ausgestaltung den kirchlichen Festzeiten (Stationsfasten, Quadragesima, Quatemberfasten, Vigilfasten usw.). An diese schließen sich auch die monastischen Fastenzeiten an: Bei Benedikt sind von Ostern bis Pfingsten durchgehend zwei Mahlzeiten, zur Zeit der Sext und Abends; im Sommer Mittwoch und Freitag Fasten bis zur Non, an den übrigen Tagen bis zur Sext; im Winter immer bis zur Non, in der Quadragesima bis zur Vesper. Der Abt kann bei großer Hitze die Essenszeit verschieben, oder in Zeiten schwerer körperlicher Arbeit weitere Stärkungen gestatten. Mit Ausnahme der Pentekoste ist also die einmalige Sättigung das Normale, die Fastentage unterscheiden sich von den andern hauptsächlich dadurch, daß die Mahlzeit erst spät am Tage stattfindet[1]).

[1]) Reg. Ben. 41. — Butler S. Ben. Reg. Mon.[2] 1927 zitiert dazu S. 79 die Praef. des hl. Hieronymus zur Pachomiusregel n. 5: Bis in hebdomada, quarta et sexta sabbati, ab omnibus jejunatur, excepto tempore Paschae et Pentecostes. Aliis diebus comedant qui volunt, post meridiem: et in coena similiter mensa ponitur, propter laborantes, senes et pueros, aestusque gravissimos.

Auch die aszetische Übung des Nachtwachens entsteht aus der Liturgie. Schon in den ältesten Zeiten wurde die Nacht vor dem Sonntag durch Vigil, d. h. Gottesdienst und Gebet gefeiert[1]). An diesen Vigilien, besonders vor großen Festen, nahmen die Kleriker, aber auch das Volk teil. Diese Sonn- und Festtagsvigilien wurden auch von den ersten Mönchen gehalten[2]). Aber auch an Wochentagen standen die Mönche des Nachts auf, um Psalmen zu singen, gemäß der Mahnnng des Apostels »allzeit zu beten«. Mancherorts wurde auch an Kathedralkirchen der Brauch der täglichen Vigilien eingeführt[3]). Bei den Mönchen blieb das allnächtliche Chorgebet die Regel. Nach der Benediktusregel wird im Winter täglich um zwei Uhr nachts mit der Matutin begonnen[4]).

In der älteren Liturgie hat auch die aszetische Übung des Barfußgehens eine gewisse Rolle gespielt, als Ausdruck besonderer Bußgesinnung. Im Mittelalter zogen Papst und Kardinäle am Lichtmeßtag barfuß nach S. Maria Maggiore. In den Benediktinerklöstern war der Brauch sehr verbreitet, an den Mittwochen und Freitagen der Fastenzeit eine Barfüßerprozession durch den Kreuzgang zu halten[5]).

b) Die Abtötung im Zusammenhang mit der Kirchenbuße. Can. 82 der Synode von Agde (506) bestimmt: »Die Büßenden haben auch an Fest- und Freudentagen (während des Gottesdienstes) zu knien«[6]).

Einen Hauptbestandteil der Kirchenbuße bildete

[1]) Plinius Epist. X 97.
[2]) Pall. Hist. Laus. c. 7 ed. Butler II pg. 25.
[3]) In Jerusalem nahm auch das Volk daran teil, Peregr. Silv. 44, 3 Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria 1928 S. 45.
[4]) Butler Reg. Monast. 41 Anm.
[5]) Gougaud L. O. S. B. Anciennes traditions ascétiques III. La gymnopodie dans la liturgie RAM (1923) 147—156.
[6]) Poschmann, Kirchenbuße 89.

überall das Fasten[1]). Unter Bußfasten verstand man die Enthaltung von Fleisch und Wein, im weiteren Sinn gehörte dazu aber auch die Abkürzung des Schlafes und die Enthaltung vom ehelichen Verkehr[2]). Eine weitere Bußübung war die Vernachlässigung der Körperpflege[3]). Die Alten sahen darin ein Zeichen des Schmerzes, daher tritt sie bei der Buße als Zeichen der Reue auf. Dabei heißt sordidus, squalidus u. ä. nicht so sehr »schmutzig«, sondern eher »absichtlich verwildert«: nicht gesalbt, nicht geschminkt, unfrisiert — in modernes Empfinden übersetzt hieße sordidus etwa: unrasiert. »Bis tief ins Mittelalter hinein steht der Bäderverzicht unter den Bußleistungen der Sünder«[4]). Die Haare wurden kurz geschoren (comas deponere)[5]). Ferner gehört dazu eine entsprechende grobe Bußkleidung (saccum, cilicium)[6]).

Schläge als Strafe für Vergehungen bei den Mönchen erwähnt Palladius[7]), Benedikt[8]), Isidor[9]). Für die kanonische Buße scheinen Schläge nicht in Betracht zu kommen.

c) Abtötung zu aszetischen Zwecken. Bei der Abtötung im Zusammenhang mit der Liturgie und bei

[1]) Poschmann 8 ff.
[2]) Poschmann 23.
[3]) Poschmann 18.
[4]) Zellinger Joh. Bad und Bäder in der altchristl. Kirche 1928 S. 87. — Über den Schmutz bei den alten Aszeten siehe Hertling, Antonius der Einsiedler 78 f.
[5]) Poschmann 89. — Nur die Männer schoren das Haar. Bei Hieron. epist. 77, 2 (über die Buße Fabiolas) ist von sparsus crinis die Rede. Bei Isidor v. Sevilla lassen sich die Büßer Haar und Bart wachsen. Poschmann 285. Die Pachomiusmönche waren kahl geschoren (Hier. epist. 147, 5). Die Tonsur der Kleriker beginnt im 5. Jahrh. und erscheint bei Gregor d. Gr. als allgemein üblich.
[6]) Poschmann 18.
[7]) μάστιξ Geißel, Peitsche. Hist. Laus. c. 7 ed Butler 52, 16.
[8]) Reg. Ben. 2 (Abbas) improbos autem et duros et superbos, vel inoboedientes, verberum vel corporis castigatio in ipso initio peccati coerceat, vgl. 28 verberum vindicta in eum procedat.
[9]) Isid. Reg. Mon. 17, 3 MPL 83, 886 C Haec atque his similia (z. B. Trunkenheit) juxta arbitrium Patris diuturna excommunicatione purganda sunt, et flagellis emendanda.

der als Bußleistung verlangten oder freiwillig übernommenen ist der aszetische Zweck keineswegs ausgeschlossen, also die Stärkung der Bußgesinnung, die Abschreckung vor späteren Sünden und die Niederkämpfung der ungeordneten Triebe; doch bildet dieses aszetische Motiv nicht den Ursprung der betreffenden Übungen. Daneben steht nun, gleichfalls seit den ältesten Zeiten, die Praxis, freiwillig Übungen der Abtötung zu unternehmen aus der Überzeugung heraus, daß dadurch die persönliche Vollkommenheit gefördert werde, ohne daß hinwiederum das Motiv der Genugtuung dabei ausgeschlossen wäre. Tertullian sagt: »Welche Stellung hat die Geduld in Bezug auf den Körper? Vor allem: Kasteiung des Fleiches — Sühnopfer für den Herrn, durch das Opfer der eigenen Unterwerfung: Schmutz und Hunger bringt sie dem Herrn dar, zufrieden mit geringer Nahrung und Wasser, dazu Fasten, Asche und Bußsack. Solches körperliche Dulden empfiehlt die Gebete, verstärkt die Bitten, öffnet die Ohren Christi unseres Gottes, mäßigt seine Strenge, weckt seine Milde. . . Betrachten wir nun die höheren und glückseligeren Stufen körperlichen Duldens: es bereitet durch die Enthaltsamkeit des Fleisches den Boden für die Heiligkeit. Es gibt der Witwe den Halt, der Jungfrau das unverletzliche Siegel, dem freiwillig Ehelosen den Flug zum himmlischen Reich«[1]). Hier ist nicht nur von der Buße die Rede, auch nicht nur von der Geduld, sondern von freiwilligen Strengheiten, die der Sühne, aber auch der eigenen Vervollkommnung dienen sollen.

[1]) Tert. De patientia 13 CSEL 47, 20. Quae igitur negotiatio patientiae in corpore? imprimis afflictatio carnis, hostia Deo placatoria per humiliationis sacrificium, cum sordes cum angustia victus Domino libat, contenta simplici pabulo puroque aquae potu, cum jejunia conjungit, cum cineri et sacco inolescit. Haec patientia corporis precationes commendat, deprecationes affirmat. Haec aures Christi Dei aperit, severitatem dispergit, clementiam elicit. . . . Iam si altiores et feliciores gradus corporalis patientiae digeramus, eadem sanctitati quoque praecurat continentiam carnis: haec et viduam tenet et virginem adsignat et voluntarium spadonem ad regna caeli levat.

Bei Hieronymus stehen diese Strengheiten einfach in der Reihe der »Guten Werke«, die der Vollkommenheitsbeflissene betreibt. Er schreibt an Nepotian: Wenn man alt wird, ändern sich fast alle Körperkräfte; nur die Weisheit wächst, alles übrige nimmt ab: Fasten, Schlafen auf bloßer Erde, Hin- und Herlaufen (gemeint ist wohl der fleißige Besuch geweihter Stätten), Beherbergen von Fremden, Verteidigung der Armen, ausdauerndes Stehen beim Gebet, Krankenbesuche, Handarbeit um Almosen geben zu können«[1]). Wo er von den Abtötungen der Häretiker spricht, erwähnt er außerdem noch die Xerophagia, das trockene Essen, wahrscheinlich »Rohkost«[2]). Nepotianus trug, als er noch bei der kaiserlichen Leibwache war, unter dem Soldatenrock ein Bußgewand, ein Cilicium; später, als er die Welt verließ, hatte er nur mehr eine ärmliche Tunika und einen ebensolchen Mantel, gerade genug gegen die Kälte[3]).

Bei den Mönchen finden wir dieselben Übungen der Abtötung, daneben aber noch besondere, die sich mit dem Leben in der Welt nicht vertrugen: größtmögliche Abgeschlossenheit von der Welt, sei es durch Aufenthalt in der Wüste oder sonst in der Einsamkeit, oder durch freiwilliges Gefängnis in einer Cella retrusionis; Stillschweigen; körperliche Arbeit unter erschwerenden Umständen, z. B. in der Sonnenhitze; Beladung mit Ketten usw. Im Abendland wurden diese von dem viel eigenwilligeren orientalischen Mönchtum zum Teil auf die Spitze getriebenen Abtötungsformen zwar bewundert, aber weniger geübt. Doch erhielt sich das Reklusentum im Abendland das ganze Mittelalter hindurch.

Dagegen entsteht im Abendland im 10. Jahrhundert die im Orient nicht geübte Sitte der Selbstgeißelung,

[1]) Hier. Epist. 52, 3 CSEL 54, 416.
[2]) Hier. In Amos 1, 3 MPL 25, 1022 B; In Agg. 1 MPL 25, 1398 C.
[3]) Hier. Epist. 60 MPL 22, 594.

deren eifriger Verbreiter der hl. Petrus Damiani war[1]). Jakob Gretser nennt außer Petrus Damiani und Dominicus Loricatus folgende Heilige, die die Geißelung geübt haben: Dominicus, Franz v. Assisi, Ignatius von Loyola, Norbert, Vinzenz Ferrer, Bernardin v. Siena, Ludwig v. Toulouse, Franz Borgia, Nicola da Tolentino, Heinrich Suso, Karl Borromäus, Philipp Neri, Elisabeth, Katharina v. Siena, Hedwig[2]). Die Liste ließe sich leicht verlängern, da es bis in die neueste Zeit (Theresia v. Jesukind) wenige kanonisierte Heilige gegeben haben dürfte, die nicht wenigstens zeitweise diese Übung angewendet hätten. Damit ist zugleich, wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch ihr aszetischer Nutzen bewiesen.

Der Gebrauch des Bußgürtels in der heutigen Form geht nicht vor das 16. Jahrhundert zurück[3]). Sie besteht in einem riemenartigen Drahtgeflecht mit rauhen, nach innen gerichteten Spitzen, das um den Leib, um Arme oder Beine geschlungen wird. Dieses Bußwerkzeug wird heute als Cilicium bezeichnet, hat aber mit dem alten Kleid dieses Namens keine Ähnlichkeit. Das alte Cilicium war ein grobes Arbeitskleid, dessen Stoff auch als Zelttuch verwendet wurde[4]). Es war das Kleid der Armen, daher auch von Mönchen getragen, insbesondere aber als Bußkleid bei der öffentlichen Kirchenbuße. Vom 5. Jahrhundert an (wenn wir den Fall des Nepotianus bei Hieronymus nicht als vereinzelt annehmen, vielleicht schon früher) scheint das Cilicium auch von Aszeten zu dem Zweck getragen worden zu sein,

[1]) Mabillon Praef. in saec. VI O. S. B. n. 39—42 nennt als Vorgänger von P. Damiani die Äbte Guido Pomposianus († 1046) und Poppo. Mab. gibt eine eingehende Schilderung der Einführung dieser Praxis und ihrer Gegner und schließt: Haec ad propositum de hoc argumento sufficiant ad vindicandum priscum sanctorum usum, qui modo non in propatulo, sed honeste et moderate fiat, non modo non improbandus est, sed sanctorum hominum judicio et usu probatus.
[2]) Gretser S. J. De Disciplinis I 10 op. oa. t. IV. Ratisb. 1734.
[3]) Lamb. III 28 pg. 381.
[4]) Leclercq H. Art. Cilice in Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. III 2 1623—1625. Paris 1913.

sich körperliches Unbehagen (Jucken, Kitzeln) zu verschaffen. Cassian lehnt diesen Brauch ab[1]), Benedikt scheint ihn nicht zu kennen.

Das Barfußgehen ist in südlichen Ländern eher eine Übung der Armut und Demut als der körperlichen Abtötung. Wohl aber war es eine solche für den hl. Severin, den Apostel von Noricum, der auch im Winter barfuß ging. Er hat viele Nachahmer gefunden[2]). Der hl. Bonaventura hat eine eigene Schrift geschrieben De Sandaliis Apostolorum. Benediktiner, Zisterzienser und Kartäuser trugen Schuhe; dagegen waren (und sind z. T. heute noch) Franziskaner, Klarissen, unbeschuhte Karmeliten, Trinitarier und Augustiner nach der ursprünglichen Strenge der Regel oder der Reform »Discalceaten«, d. h. sie durften nur Sandalen tragen.

3) Bestimmung des Begriffs Abtötung.

Wir müssen zuerst unterscheiden Abtötung als Zustand und Abtötung als Übung.

Abtötung als Zustand, als Richtung, heißt so viel als »der Welt abgestorben sein«, auf die Erfüllung irdischer Wünsche, auf weltliche Freuden verzichten, also allgemein Abkehr von allem, was Gott, dem Seelenheil und der Vollkommenheit entgegen ist. Es ist das, was Paulus mit den Worten meint: »Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt[3])«, und: »Wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben, wenn ihr aber durch den Geist die Triebe des Fleisches ertötet, werdet ihr

[1]) Cass. De Inst. Coen. 1, 2 CSEL 17, 10. Er begründet seine Ablehnung der Cilicia vestis damit, daß sie der aszetischen Eitelkeit diene und bei der Arbeit hindere; daraus geht hervor, daß er nicht das gewöhnliche Cilicium, sondern ein eigens zum Zweck der Abtötung besonders rauh verfertigtes im Auge hat.

[2]) Zahlreiche Beispiele bei Gougaud, Anciennes Trad. ascét. RAM 4 (1923) 140—144.

[3]) Gal. 6, 14.

leben[1])«. In diesem Sinn bedeutet Abtötung die Weltabgewandtheit der christlichen Aszese.

Abtötung als Übung bezeichnet die einzelnen Akte, die Mittel um zu diesem Zustand der »Weltabgestorbenheit« zu gelangen. Die einzelnen Akte unterscheiden sich wieder nach ihrem Motiv. Soll die rechte Ordnung wiederhergestellt werden, die durch ein Abweichen von der Norm der Weltabgewandtheit und Gottzugewandtheit gestört worden ist, so reden wir von satisfaktorischer Abtötung oder Buße; soll dagegen der Mensch durch die Übung solcher Akte auf dem Weg der Vollkommenheit gefördert werden, so könnte man das als erzieherische oder vervollkommnende Abtötung bezeichnen. Diese Übung der vervollkommnenden Abtötung wird häufig im besonderen Sinn als Aszese bezeichnet.

Sie zerfällt, ebenso wie die satisfaktorische Abtötung, in eine passive und eine aktive Abtötung. Die Übung der passiven Abtötung besteht darin, daß man die Unannehmlichkeiten, Mühen, Schmerzen, Verdemütigungen und Entbehrungen des täglichen Lebens als Mittel zur Selbstvervollkommnung annimmt und in dieser Absicht geduldig erträgt. Wenn jemand solche Gelegenheiten eigens aufsucht, freiwillig und absichtlich dergleichen Unannehmlichkeiten herbeiführt, dann übt er aktive Abtötung.

Bei beiden Arten, passiv und aktiv, unterscheidet man ferner innere und äußere Abtötung. Innere, wenn der zu ertragende oder selbstzugefügte Schmerz auf dem geistigen Gebiet liegt; es kommen da hauptsächlich Verdemütigung, Unterordnung des eigenen Urteils, Gehorsam, Verzicht auf geistige Genüsse in Betracht. Äußere Abtötung, wenn es sich um körperliche Entbehrungen oder Schmerzen handelt. Die aktive äußere

[1]) Röm. 8, 13.

Abtötung, also Fasten, Nachtwachen, Gebrauch von Bußwerkzeugen, wird zuweilen im engsten Sinn als Abtötung schlechthin verstanden.

Diese Begriffsunterscheidungen muß man sich vor Augen halten, um den Wert der Abtötung und ihre Stellung im geistlichen Leben bestimmen zu können.

4) Die Stellung der Abtötung im geistlichen Leben.

Daß es überhaupt so etwas wie Abtötung im geistlichen Leben geben muß, ist ohne weiteres klar, wird auch von niemand geleugnet. Auch wenn wir die Lehre von der Erbsünde nicht hätten, würde uns doch die Erfahrung sagen, daß irgend etwas im Menschen in Unordnung ist und auf einigermaßen gewaltsame Weise zur Ordnung zurückgeführt werden muß. Und dieses Prinzip der Unordnung im Menschen macht sich nicht nur auf Randgebieten störend geltend, sondern scheint nach der Erfahrung im tiefsten Inneren des Menschen seinen Sitz zu haben. Die Aufgabe der Erziehung, der fremden wie der eigenen, ist es, diese störenden Wirkungen möglichst auszuschalten. Jeder Erzieher weiß aber, daß das nicht ohne eine gewisse Gewalt, einen Zwang, auch nicht ohne Anwendung von schmerzlichen Mitteln möglich ist. Zur Erziehung gehört auch die Erziehung zur Arbeit und zur Ordnung. Arbeiten und Ordnung halten sind für den Menschen von Haus aus schmerzliche Dinge. Wenn er darin Genuß und Befriedigung findet, so ist eben schon eine gewisse sittliche Höhe erreicht. Von Natur aus neigt jeder Mensch dazu, sich körperlich und geistig ganz »gehen zu lassen«.

Abtötung oder Selbstverleugnung im weitesten Sinn ist in irgend einem Grad für jeden Menschen notwendig, der einen Beruf, eine Tätigkeit unter Menschen ausüben,

eine Stellung in der menschlichen Gemeinschaft einnehmen soll, auch in der kleinsten Einheit menschlicher Gemeinschaft, in der Familie. Je höher aber und je allseitiger die sittlichen Ziele eines Menschen sind, desto weniger wird er sich »gehen lassen« dürfen, desto größeren Umfang wird in seinem Leben diese allgemeinste Abtötung oder Selbstverleugnung einnehmen müssen.

Die christliche Vollkommenheit ist nun das höchste und allseitigste sittliche Ziel, das sich denken läßt. Ihr Inbegriff ist durch die drei Evangelischen Räte gegeben, die ebensoviele Verzichte bedeuten, ja die Summe aller dem Menschen vernünftigerweise möglichen Verzichte. Die für die Vollkommenheit wesentliche Abtötung ist also mit der vollkommenen Beobachtung der Evangelischen Räte gegeben. Daher bestätigt die Kirche solche Ordensregeln, d. h. erklärt sie als Normae tutae perfectionis, die (außer dem für alle Gläubigen verbindlichen Fastengebot) keine bestimmten »Abtötungen« und »Strengheiten« vorschreiben.

Die einzelne Übung der Abtötung dient nun der Erreichung dieses Zustandes der Abgetötetheit, des Abgewendetseins von der Welt und der Verneinung, d. h. Beherrschung der ungeordneten Triebe. Die Übung der Abtötung verhält sich zu dem Zustand wie die »geistlichen Übungen« zur Innerlichkeit, wie das Tugendstreben zur Vollkommenheit. In dieser Hinsicht hat die einzelne Übung der Abtötung lediglich den Charakter des Mittels.

Selbständigen Wert hat die Abtötung unter zwei Gesichtspunkten: 1. meritorisch, indem sie die heiligmachende Gnade vermehrt wie jedes gute Werk, 2. satisfaktorisch, indem sie die Sündenstrafen tilgt. Nach Thomas sind alle satisfaktorischen Werke gleichzeitig meritorisch, aber nicht umgekehrt[1]). Wenn aber

[1]) Suppl. q. 14 a. 3: Quidam dixerunt quod opera in charitate facta, quae viva dicuntur, sunt meritoria vitae aeternae, et satisfactoria respectu poenae dimittendae; et quod per charitatem sequentem opera

die Buße auch gewissermaßen Selbstzweck ist, so hat sie doch auch indirekten Wert für das geistliche Leben. Sie steht unter den Übungen der Abtötung wie das Bittgebet unter den geistlichen Übungen. Ebenso wie das Bittgebet indirekt die Innerlichkeit fördert, so fördert die Buße indirekt den Geist der Weltabgekehrtheit. Für die Praxis hat es kaum einen Zweck, zwischen der Abtötung als Buße und der Abtötung als Übung der Vollkommenheit zu unterscheiden.

Die Abtötung hat also im geistlichen Leben die Stellung eines Mittels. Danach ist ihr Wert zu bemessen.

Über den Wert der passiven Abtötung kann kein Zweifel sein. Doch bedarf sie keiner eigenen Betrachtung, da sie identisch ist mit der Übung der Tugenden Geduld, Demut, Sanftmut, Gehorsam. Eine Frage kann nur entstehen über den Wert der aktiven Abtötung, also der freiwillig übernommenen Verzichte und Strengheiten innerer und äußerer Art.

Theoretisch kann zwar auch diese Frage nur in einem Sinn gelöst werden. Denn wenn die christliche Vollkommenheit in der Beobachtung der Evangelischen Räte besteht, und wenn die Evangelischen Räte die Summe aller dem Menschen vernünftigerweise möglichen Verzichte geistiger und körperlicher Art, also die Summe der Abtötung darstellen, so ist nicht einzusehen, von welcher Seite her man den Wert der Abtötung für die Vollkommenheit bestreiten sollte. Daß die Evangelischen Räte sich im Ordensleben in Pflichten verwandeln, hat

extra charitatem facta vivificantur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse; quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex charitate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo grata: unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta grata facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud. Aber Suppl. q. 15 art. 1: oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, quod est huiusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit illum. Unde satisfactio non potest fieri per opus bonum, nisi poenale sit.

dabei nichts zu sagen. Denn es sind freiwillig übernommene Pflichten. Das Ordensleben bleibt trotzdem der Inbegriff der freiwilligen Abtötung.

Dennoch stehen sich in der Praxis, wie es scheint, verschiedene Ansichten gegenüber. Die einen wollen an solide Tugend, geschweige denn heroische, nicht glauben ohne Fasten, Disziplin und Cilicium, und berufen sich dafür auf die Tradition der Heiligen. Die andern bezeichnen die freiwillige innere Abtötung geringschätzig als »Öpferchen-Aszese«, die den Menschen unfroh, selbstquälerisch mache und ihm die Schwungkraft raube, und die äußere Abtötung lehnen sie erst recht ab, als den »Nerven« schädlich. Sie können sich darauf berufen, daß die physiologischen und psychologischen Voraussetzungen, auf denen die Lehre von der Abtötung bei den Alten beruhte, vielfach falsch waren. So glaubte man früher zuweilen, daß die sexuellen Regungen von einem Überfluß an Säften kämen, der durch reichliches Essen und Trinken entstünde; daher vermeinte man durch starkes Fasten direkt die geschlechtliche Erregbarkeit vermindern zu können[1]). Desgleichen scheint die Ansicht, als ob durch häufige kleine innere Verzichte ein Habitus des

[1]) Cassian Coll. 2, 23 CSEL 13, 62. Quod semel per escarum abundantiam concretum fuerit in medullis, necesse est egeri atque ab ipsa naturae lege propelli, quae exuberantiam cuiuslibet umoris superflui velut noxiam sibi atque contrariam in semetipsa residere non patitur. Ideoque rationabili semper et aequali est corpus nostrum parsimonia castigandum, ut si naturali hac necessitate commorantes in carne omnimodis carere non possumus, saltem rarius et non amplius quam trina vice ista conluvione respersos totius anni cursus inveniat. — Grimlaici Reg. Solit. c. 37 MPL 103, 627. Tres sunt motus corporales: unus quidem naturalis, alius autem ex plenitudine ciborum, quando nutritur et fovetur corpus cibis ac potibus, ex quibus calor et sanguis crescunt et excitant corpus ad libidinem; . . . tertius vero motus est ex insidiis et invidia veniens daemonum. Quapropter oportet ut ipsam nimiam abundantiam fluxusque libidinum per multam continentiam, et per multa jejunia, et per continuas orationes restringamus. — Solche Stellen lassen sich mühelos zahlreich finden.

Opfermutes auf direktem Weg entstünde, auf falschen psychologischen Voraussetzungen zu beruhen[1]).

Um die Frage richtig zu lösen, muß man unterscheiden zwischen dem tatsächlichen Erfolg einer Übung und der ursächlichen Konstruktion dieses Erfolges. Man hat vielleicht eine Heilquelle in einem Badeort jahrhundertelang mit Erfolg benützt und ihre Heilkraft der Hitze oder dem Schwefelgehalt zugeschrieben. Erst jetzt erkennt man, daß sie radiumhaltig und deshalb heilkräftig ist, während die Temperatur und der Schwefelgehalt für die betreffenden Leiden vielleicht gänzlich bedeutungslos sind. So kann es auch mit einer aszetischen Übung gehen. Sie hat jahrhundertelang Erfolg gehabt, obwohl selbst die heiligsten Männer und die eifrigsten Gebraucher über den ursächlichen Zusammenhang dieses Erfolges im Irrtum waren. Verhängnisvoll wäre es nun, wollte man auf eine solche Übung deshalb verzichten, weil wir den konstruktiven Irrtum erkennen und vielleicht nicht imstande sind, eine befriedigende Konstruktion zu geben. Wohl aber kann die Aufdeckung eines solchen konstruktiven Irrtums unter Umständen eine Erklärung dafür geben, warum eine Übung, die sich sonst überall bewährt hat, in manchen Fällen erfolglos bleibt. So konnten sich die Alten schwerlich erklären, wie unter Umständen eine physische Schwächung des Körpers sogar eine Steigerung der sexuellen Erregbarkeit herbeiführen kann. Deswegen bleibt aber doch bestehen, daß zwischen Abtötung und Keuschheit ein wie immer gearteter ursächlicher Zusammenhang vorhanden ist.

Nun hat die gesamte aszetische Tradition, gestützt auf die Erfahrung, bis in die neueste Zeit daran festgehalten, daß die Abtötung im geistlichen Leben eine zentrale Stellung einnimmt; wenn sie auch das Wort früher nicht oder nur wenig gebraucht hat, so waren doch

[1]) S. oben S. 173.

der Begriff oder die Begriffe immer die gleichen. Und zwar schließt die traditionelle Auffassung nicht nur »Arbeit an sich selbst«, »Selbstüberwindung«, sondern ganz unzweifelhaft auch die freiwillig übernommenen Strengheiten, auch die körperlichen, ein. An dieser Tatsache dürfen wir nicht rütteln, noch sie abschwächen. Wir dürfen höchstens versuchen, der Sache eine wissenschaftliche Konstruktion zu geben, die dem Stand unseres heutigen Wissens entspricht.

a) Daß ein Übermaß an körperlicher Strengheit nicht nur der Gesundheit, sondern auch dem Vollkommenheitsstreben schädlich ist, wußten auch die Alten[1]). Umgekehrt wissen wir ebenso gut wie die Alten, daß eine gewisse Rauheit der Lebensführung der Gesundheit nur förderlich ist, also Mäßigkeit im Essen und Trinken, Regelmäßigkeit im Schlaf, vernünftige Abhärtung gegen Kälte und Hitze und Ertragung von Strapazen. Gerade für die »Nerven« ist ein gänzliches Sich-hängen-lassen nur schädlich. Uns interessieren hier nicht die psychologisch-physiologischen Ursachen. Dafür genügt die allgemeine Erfahrung.

Zu warnen ist jedoch davor, daß man populär-medizinische oder auch rein subjektive Anschauungen mit der allgemeinen Erfahrung verwechselt. Manche meinen, es müsse für jedermann am gesündesten sein »mit den Hühnern« zu Bett zu gehen und beim ersten Hahnenschrei wieder aufzustehen. Das ist geradeso, wie wenn man einem Großstadtmenschen Bauernkost vorsetzen wollte, weil die Bauern am gesündesten seien. Städtische Verhältnisse und geistige Arbeit dürften im allgemeinen etwas spätere Schlafzeit, feinere Kost, aber auch gesteigerte Körperpflege, Reinlichkeit usw. verlangen. Das

[1]) Als Beispiel für viele Bern. Serm, de div. 90 (inter dub.) MPL 183, 652 A: Multos enim vidimus ita in principiis carnem suam verberasse, et discretionis infregisse repagula, ut inhabiles laudum solemniis redderentur, et apparatu lautiori diuturnis foverentur temporibus.

hat mit der Aszese nichts zu tun. Es gibt Obere und Oberinnen, die mit ihren Privatmeinungen über den hygienischen und aszetischen Nutzen einzelner Lebensformen von den Untergebenen mitunter heroische Opfer verlangen. Umgekehrt gibt es allerdings auch Ordensleute, denen als Hauptaufgabe des Klosters die Sorge für die Gesundheit erscheint, die den Orden hauptsächlich als Krankenkasse betrachten.

Körperliche Schmerzen kann man nicht ohne weiters als gesundheitsschädlich ansehen, mögen sie nun von selber kommen oder absichtlich hervorgerufen werden. Daher ist von diesem Standpunkt aus gegen freiwilliges Verursachen von Schmerzen durch eigentliche Bußwerkzeuge nichts einzuwenden. Die Widerstandskraft des menschlichen Organismus ist groß genug, daß unter normalen Bedingungen selbst eine nicht zu bedeutende Verletzung, wie sie übrigens beim richtigen Gebrauch von Bußwerkzeugen gar nicht vorkommen sollte, keine wirkliche Schädigung der Gesundheit bedeutet.

Vom Standpunkt der Gesundheit, von dem u. a. ihre moralische Zulässigkeit abhängt, läßt sich also gegen eine maßvolle körperliche Abtötung nichts Ernstliches geltend machen[1]).

[1]) Mutz Fr. X. Christliche Aszetik 1909, S. 300 schreibt: »Außerordentliche Strengheiten sind nur selten zu gestatten und nur bei solchen, deren Tugend erprobt ist«; das ist richtig, wenn man den Nachdruck auf »Außerordentlich« legt. M. scheint aber die aktive äußere Abtötung überhaupt als außerordentlich zu betrachten, denn er sagt mit Berufung auf Stöhr-Kannamüller (Handb. d. Pastoralmedizin 4. Aufl. 1900, S. 513) »Äußere körperliche Kasteiungen (Bußhemd, Bußgürtel, Geißel) sind mit dem Auge äußerster Vorsicht zu betrachten; sie bringen oft physische und moralische Gefahren«. Murawski Fr. Die aszetische Theologie 1928, S. 235, hat diesen Satz aus Mutz übernommen. Die Übung des Fastens, die bei Mutz nur einmal (S. 299) beinahe schüchtern erwähnt wird, kennt Murawski überhaupt nicht. Damit setzen sich die genannten Autoren bei aller sonstigen Verdienstlichkeit mit der gesamten aszetischen Tradition in Widerspruch. Ganz anders klingt es, wenn Franz von Sales, auf den man sich heute so gern als den »milden Heiligen« im Gegensatz zu der »mittelalterlichen« Strenge beruft, in seiner Philothea, die keineswegs etwa nur für Ordensleute geschrieben ist, sagt: »Wenn du das Fasten ertragen kannst, so wirst du wohl tun, wenn du noch strengere Fasten hältst, als von der Kirche (16. Jahrh.!) geboten ist. Denn außer dem, daß das Fasten den Geist zu Gott erhebt, bezähmt es das Fleisch, erleichtert die Tugendübung und vermehrt die Verdienste. . . Die Bußgeißel, mäßig gebraucht, belebt den Eifer der Andacht. Der Bußgürtel zähmt zwar das Fleisch gewaltig, ist aber verehelichten Personen, auch Leuten von zarter Leibesbeschaffenheit und denen, die ohnedies nach ihrem Berufe sich mit schweren Arbeiten abmühen müssen, nicht anzuraten. Jedoch mag man sich desselben, wenn es ein kluger Beichtvater rätlich findet, an den eigentlichen Bußtagen bedienen.« (III 23.) — Vielleicht kommt die Zaghaftigkeit, mit der manche moderne Autoren von diesen Dingen reden, von einer gewissen Angst vor dem Spott und der Verständnislosigkeit, mit der die äußere Abtötung von Nicht-Katholiken und mitunter auch von Katholiken bedacht wird. Geben wir lieber die Hoffnung auf, die katholische Aszetik gewissen Nicht-Katholiken mundgerecht zu machen! Besonders solchen, die hinter allem, was ihnen unverständlich vorkommt, mit wissendem Lächeln perverse Tendenzen vermuten. Oder wollen wir annehmen, daß alle unsere Heiligen eine mehr oder minder ausgeprägte masochistische Ader besaßen?

b) Schwieriger ist die Frage nach dem aszetischem Nutzen der körperlichen Abtötung. Wie wir gesehen haben, kann man wohl annehmen, daß die ältere Aszetik an eine direkte Schwächung der sinnlichen Triebe durch Schwächung des Körpers geglaubt hat, wenn es auch nicht alle alten Theoretiker klar aussprechen. Diesen Standpunkt können wir heute schwerlich mehr einnehmen. Es ist zwar auch vor dem entgegengesetzten Extrem zu warnen, vor der Übertreibung des Mens sana in corpore sano, als ob ein physisch ideal ausgestatteter Körper eine Anwartschaft oder gar die Gewißheit sittlicher Höhe gäbe. Aber an eine sozusagen physiologische Bekämpfung der Triebe, z. B. durch Entzug von Nahrung, wird heute niemand mehr glauben.

Eine scheinbare Ausnahme bilden Fälle wie der des hl. Benedikt, der sich in den Dornen wälzte, um eine starke unreine Versuchung zu überwinden. Abgesehen davon, daß Gott eine solche heroische Übung vielleicht durch eine besondere Gnade belohnt, liegt die Wirksamkeit einer solchen Gewaltmaßregel in der durchgreifenden Ablenkung, vergleichbar einem »Sturz ins kalte Wasser«. Plötzlicher Schrecken, jäher Schmerz, überhaupt unerwartete Eindrücke von überwältigender Kraft

ändern natürlich im Augenblick das geistig-körperliche Verhalten der Gesamtpersönlichkeit. Unter normalen Umständen kann aber das nicht der Sinn der Abtötung sein.

Wir müssen die Wirksamkeit der Abtötung in erster Linie auf psychologischem Gebiet suchen. Auf diesem wird es sich weniger um eine direkte Stärkung des seelischen Habitus handeln, als ob z, B. durch Selbstgeißelung ein Habitus des Starkmutes erworben würde, der dann in anderen Dingen starkmütiges Handeln oder Ertragen erleichterte. Wenn wir das früher gebrauchte Beispiel vom Sportsmann nehmen, so können wir beobachten, daß die Erwerbung der Sportsfähigkeit auch unter physischen Schmerzen vor sich geht, aber keineswegs die Garantie gibt, daß der Sportsmann nicht außerhalb des Sportsgebietes Weichheit und selbst Wehleidigkeit zeigt. Das ausschlaggebende sind auch hier die Motive. Hat der Sportsmann das Ideal vollkommener Männlichkeit, so wird er überall, auch außerhalb des Sportsbereiches, seine Wehleidigkeit zu beherrschen wissen. Das kann aber auch einer, der männlich sein will, ohne Sportsmann zu sein. Mancher hat nie in seinem Leben Schmerz »geübt«, und besteht doch gleich die erste Probe glänzend, weil er eben über hinlänglich starke Motive verfügt.

a) Direkt wird durch die Abtötung nur der Habitus erworben, der der betreffenden Abtötungsübung entspricht. Also durch häufiges Fasten wird ein Habitus des Fastens erworben; durch ständiges Frühaufstehen ein Habitus des Frühaufstehens. Nun ist ja auch ein solcher Habitus unter Umständen von Nutzen oder sogar notwendig. Für einen eifrigen Seelsorger wird es gewiß nützlich sein, wenn es ihm »nichts ausmacht«, auch einmal das Mittagessen ausfallen zu lassen; für einen Ordensmann, der zum nächtlichen Chorgebet verpflichtet ist, ist es beinahe notwendig, daß er sich an das nächtliche Aufstehen »gewöhnt«, so daß ihm die Beobachtung seiner Regel nicht jedesmal Seelenkämpfe verursacht.

b) Weit wichtiger ist die Abtötung dadurch, daß sie Hindernisse beseitigt, also Habitus vitiosi entfernt. Wo ein Habitus vitiosus besteht, hann er durch Nichtbetätigung vermindert werden. Übermäßiges Trinken oder Rauchen kann man sich »abgewöhnen«, d. h. man kann sich den Gebrauch so lang versagen, bis das Bedürfnis danach weniger lebhaft ist oder schließlich ganz verschwindet. Ebenso kann man auf vielen anderen Gebieten »Entziehungskuren« machen, z. B. auf sexuellem Gebiet. Man kann aber diese Entziehung auch vorbeugend anwenden, indem man niemals »anfängt«, so daß überhaupt kein Bedürfnis entsteht. Wer niemals eine Tanzunterhaltung mitgemacht hat, wird kein besonderes Bedürfnis danach empfinden, höchstens eine unbedeutende Neugierde, so etwas auch einmal gesehen zu haben. Was man nicht kennt, nämlich nicht aus Erfahrung, aus persönlichem Erlebnis, entbehrt man im allgemeinen leicht.

c) Wirkt aber die Abtötung nicht auch motivbildend? Ohne Zweifel, obwohl sie zunächst nicht die Innerlichkeit zu fördern, dem Verstand keine Ideale zu liefern scheint.

Ein brennendes Haus ist dem Zusammensturz nahe. Es wird einer gesucht, der sich getraut, unter Lebensgefahr hineinzugehen, um einen wertvollen Gegenstand zu retten. Da meldet sich ein ehemaliger Frontsoldat. Er hat nicht die Gewohnheit erworben, brennende Häuser zu betreten, er hat im Krieg nie dazu Gelegenheit gehabt. Wohl kennt er aus seinen Kriegserlebnissen das Gefühl, »ob man im nächsten Augenblick noch lebendig sein wird«, und die Bekanntheit dieses Gefühls erleichtert ihm seine Tat (oder erschwert sie ihm!); was aber den Ausschlag gibt ist: »Ich müßte mich vor mir selber schämen, vor so einer Gefahr zurückzuschrecken, wo ich doch viel größere bestanden habe«. Dieses »Ich müßte mich vor mir selber schämen«, ist aber ein Motiv, unter Umständen sogar ein sehr zugkräftiges.

Der Abstinent, der seit zwanzig Jahren keinen Tropfen Alkohol getrunken hat, müßte sich schämen, auf einmal zu trinken; dieses »Ich müßte mich schämen« wirkt über den einzelnen erworbenen Habitus hinaus. Ein verwandtes Motiv, das ebenso über den einzelnen Habitus hinaus wirkt: »Ich will so viele Opfer nicht umsonst gebracht haben«; »ich will nicht, nachdem ich jahrelang streng und entsagungsvoll gelebt habe, durch eine Torheit oder Tollheit alles in Frage stellen«. Diese Motive, die durch die Abtötung geschaffen werden, können freilich zu kaltem Tugendstolz, zu philosophischer Selbstgerechtigkeit führen; davor können die alten Aszeten nicht genug warnen, wo sie von der Abtötung sprechen. Indessen liegt der Fehler nicht bei der Abtötung, sondern darin, daß diese Motive verabsolutiert, aus dem Gesamtmotiv der Gottesliebe herausgerissen werden. Bei dem wirklich gläubigen und demütigen Christen wird die Abtötung anstatt philosophischem Tugendstolz ein ernstes Verantwortungsgefühl sich selbst und Gott gegenüber erzeugen.

Ganz besonders aber wirkt die Abtötung motivbildend dadurch, daß sie dem geistlichen Leben jene Bußgesinnung liefert, die der christlichen Vollkommenheit eigentümlich und wesentlich ist. Dadurch unterscheidet sich ja der christliche Vollkommene von dem rein natürlichen Edelmenschen, daß der Christ weiß, daß er sündigt, und diese Tatsache Gott gegenüber demütig anerkennt. Wenn nun beim Vollkommenen längst keine groben, nach außen hervortretenden Fehler mehr vorhanden sind, so ist das Sündenbewußtsein in Gefahr zu verblassen, wenn es nicht durch Bußübungen gepflegt wird. Die Bußübungen zwingen ihn förmlich, über ihren Sinn und Grund nachzudenken. Besonders ist das der Fall bei pflichtmäßigen Bußen, sei es das Fasten- und Abstinenzgebot der Kirche, seien es einzelne von der Ordensregel verlangte oder vom Ordensbrauch nahe-

gelegte Strengheiten, sei es eine vom Obern auferlegte Buße. Aber auch freiwillig übernommene Bußwerke bringen nicht nur die Bußgesinnung zum Ausdruck, sondern stärken sie zugleich. Man könnte dies als den symbolischen Wert der Bußübungen bezeichnen.

Wie sehr die christliche Buße an die wundesten Stellen der gefallenen Menschennatur rührt, kann man aus dem oft geradezu rätselhaften Widerstand erkennen, der der Buße entgegengesetzt wird. Dieser Widerstand kann seine Ursache nicht in der physischen Seite der Buße haben. Der physische Schmerz ist ja verhältnismäßig gering, jedenfalls nicht größer als die unzähligen Schmerzen und Entbehrungen des Alltags, die wir kaum beachten. Ein tüchtiges Zahnweh macht größeren Schmerz als viele Hiebe mit der Bußgeißel, und eine gewöhnliche Magenverstimmung verursacht größeres Unbehagen als der schärfste Fasttag. Der hartnäckige Widerstand gegen die Buße und Abtötung kann also seine Erklärung nur darin finden, daß der menschliche Hochmut sich durch diese Dinge zutiefst getroffen fühlt.

Nicht in die Aszetik, sondern in die Dogmatik gehört die Behandlung des satisfaktorischen Wertes der Abtötung, ferner ihr meritorischer Wert, die durch sie bewirkte Vermehrung der heiligmachenden Gnade, endlich die von der Tradition stets festgehaltene Lehre, daß die Abtötung in besonderer Weise die Wirksamkeit des Bittgebetes unterstützt.

Faßt man alles zusammen, so begreift man leicht, daß die Kirche folgende Sätze verurteilt hat: »Freiwillige Peinigung durch Abtötungen ist eine schwere Last und nutzlos, daher zu unterlassen« und: »Fromme Werke und Bußwerke, wie sie die Heiligen geübt haben, genügen nicht, um aus der Seele auch nur eine Anhänglichkeit zu entfernen«[1]).

[1]) Crux voluntaria mortificationum pondus grave est et infructuosum, ideoque dimittenda. — Sanctiora opera et poenitentiae, quas peregerunt

5. Der Seelenführer.

Obwohl der Begriff des Seelenführers in den Anleitungen zur Vollkommenheit eine wichtige Stellung einnimmt, gehört er zu denen, die sehr vieldeutig sind. Nach der Ansicht des einen ist ein frommer und kluger Seelenführer eine conditio sine qua non für das Streben nach Vollkommenheit, und lückenlose Offenheit und unbedingter Gehorsam dem Seelenführer gegenüber wird als eines der wichtigsten Erfordernisse des geistlichen Lebens betrachtet. Man beruft sich dafür auf die Autorität der Theologen und der Heiligen bis zu den ersten Mönchen. Andere machen in der Praxis die Erfahrung, daß eine ersprießliche Seelenführung nicht gerade zu den Häufigkeiten gehört, daß manche zur Vollkommenheit gelangen ohne eigentlichen Seelenführer, und daß umgekehrt oft genug ein Seelenführerverhältnis, obwohl viel Mühe und Zeit auf Aussprache und Belehrung verwendet wurde, keinen Nutzen, wenn nicht gar Schaden gebracht hat. Solche betrachten dann jede ins Einzelne gehende Seelenführung mit einem gewissen Mißtrauen, wollen als Ziel der Seelenführung höchstens Erziehung zur Selbständigkeit gelten lassen, und würden sie am liebsten ganz aus dem geistlichen Leben streichen, wenn es nicht unter den Heiligen so viele gegeben hätte, die Seelenführer waren oder Seelenführer hatten.

Am besten läßt sich eine klare Fragestellung gewinnen, wenn man die verschiedenen geschichtlichen Formen von Seelenführung betrachtet.

1) Die geschichtlichen Formen der Seelenführung.

a) Der älteste Typ ist der des geistlichen Jüngers oder Schülers. Antonius hatte seine Schüler, die aber

Sancti, non sufficiunt ad removendum ab anima vel unicam adhaesionem. Prop. Mich. de Molinos n. 38 u. 39, »in globo« verurteilt von Innoz. XI, 1687 DBU 1258 u. 1259.

nach einiger Zeit selbständig wurden und selbst wieder Schüler sammelten. Auch Antonius war, bevor er in die Wüste ging, bei einem alten Einsiedler in die Lehre gegangen. Als Palladius Mönch werden wollte, ging er zu dem Priester Isidor, dem Vorstand des Fremdenhospizes der Kirche von Alexandrien. »Dieser sah sofort, daß meine strotzende Jugendkraft heilsamer Lehren weniger als körperlicher Anstrengung bedürfe, und führte mich deshalb wie ein erfahrener Fohlenbändiger fünf Meilen vor die Stadt hinaus in die sogenannten Einsiedeleien. Dort übergab er mich dem Aszeten Dorotheus von Theben, der 60 Jahre schon in seiner Höhle hauste, und befahl mir, drei Jahre bei diesem auszuhalten, damit ich meine Leidenschaften bändige«[1]).

Diesem geistlichen Lehrmeister oder Senior mußte der Anfänger über die Vorgänge in seinem Innern, besonders seine Versuchungen, Rechenschaft geben[2]). Das Verhältnis zum Senior war ein freiwilliges und wie es scheint jederzeit kündbar. In manchen Kreisen des ägyptischen Mönchtums scheint es sogar als vorteilhaft gegolten zu haben, öfters den Senior zu wechseln, um dadurch den aszetischen Gesichtskreis zu erweitern. In cönobitischen Mönchsgemeinschaften trat an Stelle des Seniors der Klostervorsteher. Doch scheint auch diesem gegenüber anfangs noch keine andere rechtliche Verpflichtung eingegangen worden zu sein, als seine Potestas paterna solange anzuerkennen, als man sich in seinem Kloster aufhielt. Erst bei Benedikt wird die »Beständigkeit« (Stabilitas in loco und in congregatione, anfangs gleichbedeutend, da es noch keine Klosterverbände gab) ein Wesenselement des Mönchsstandes. Doch kennt auch Benedikt noch den Fall, daß ein fremder Mönch als Gast

[1]) Pall. Hist. Laus. c. 1/2.
[2]) Cass. De Coen. Inst. 4, 9 CSEL 17, 53: Nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori.

kommt und erst mit der Zeit sich zur Stabilitas entschließt[1]). Für den stabilen Mönch ist der Abt seiner Natur nach zugleich geistlicher Vater. Doch sieht Benedikt für die aus der Welt kommenden Anfänger einen eigenen Lehrmeister vor, den er wiederum Senior nennt[2]).

Die Vorstellung, daß der Obere des Klosters das Innere seiner Untergebenen kennen müsse, um sie in ihrem Tugendstreben leiten zu können, erhält sich durch das ganze Mittelalter. Bei Ignatius von Loyola wird sie so formuliert: »Je genauer die Obern alle inneren und äußeren Angelegenheiten ihrer Untergebenen kennen, mit desto größerer Sorgfalt, Liebe und Fürsorge können sie ihnen helfen und ihre Seelen vor den verschiedenen Nachteilen und Gefahren behüten, die sich beim geistlichen Fortschritt ergeben können«[3]). Daher schreibt Ignatius eine (anfangs öftere, später jährliche) innere Rechenschaftsablage, die sog. Ratio oder Manifestatio conscientiae, vor, oder empfiehlt sie doch wenigstens[4]). Für die Anfänger ist auch bei Ignatius ein eigener Novizenmeister vorgesehen[5]), und außerdem hat er unter den Officialen des Hauses einen, qui rebus spiritualibus superintendat, »der die geistlichen Angelegenheiten beaufsichtigen soll«[6]).

[1]) Reg. Ben. 61.

[2]) Reg. Ben. 58: Et senior eis talis deputetur qui aptus sit ad lucrandas animas, qui super eos omnino curiose intendat. Wenn die Reg. Ben. 4 zu den instrumenta bonorum operum rechnet: Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere, et seniori spiritali patefacere, so ist an dieser Stelle wohl nicht der Novizenmeister gemeint, und noch viel weniger ein eigens aufgestellter »Spiritual«, sondern es ist mit Anspielung auf Cassian Inst. 4, 9 ein allgemeiner Ausdruck gewählt. Der Senior für den fertigen Mönch ist der Abt.

[3]) Ex. gen. 4, 35.

[4]) Const. IV 10, 5; VI 1, 2.

[5]) Const. III 1, 12: Et admoneantur quod nullam debeant celare tentationem, quam huic vel confessario vel Superiori non aperiant. Dieser Satz ist als 41. Regel in das Summarium Constitutionum übergegangen, das für alle verbindlich ist; Ignatius hat an der Stelle nur die Novizen im Auge.

[6]) Const. IV 10, 7. Die Obliegenheiten dieses Superintendens, wie er ursprünglich hieß, oder Praefectus rerum spiritualium, wie er nachher genannt wurde, sind später dahin bestimmt worden: Nostros in via spirituali docere, dirigere, contra pericula munire debet, eos praecipue, qui maiori periculo exponuntur, ut sunt Scholastici ad magisterium vel ad studia missi, et Coadiutores, praesertim recens e novitiatu educti; ideo Nostros qui studia theologica nondum absolverunt et Fratres Coadiutores omnes frequenter privatim alloquatur, id est singulis saltem mensibus. Epitome Instituti S. J. n. 840 (1924).

Wenn viele neuere Orden, voran die Gesellschaft Jesu, die geistliche Leitung ihrer Mitglieder durch die Obern wünschten und daher die Manifestatio conscientiae den Untergebenen zur Pflicht machten oder doch empfahlen, so hielten sie sich damit durchaus auf dem durch Benedikt und die gesamte alte Tradition eingeschlagenen Weg.

Daß die geistliche Leitung durch die Obern mit Hilfe der Manifestatio conscientiae nützlich sei, wurde wohl nie bestritten; dagegen hat die Kirche in neuerer Zeit die Einschränkung gemacht, daß die Obern die Gewissensrechenschaft nicht verlangen dürfen[1]), ja daß sie wünschenswert nur solchen Obern gegenüber sei, die die Priesterweihe haben. Diese Bestimmung, die wohl durch den nach dem jetzigen Ordensrecht vorgeschriebenen raschen Wechsel der Obern mitveranlaßt sein mag, ist in das allgemeine Kirchenrecht aufgenommen[2]). Daß jedoch damit nur die möglichen Mißbräuche ausgeschlossen, nicht aber der Nutzen einer geistlichen Leitung durch die Obern überhaupt in Abrede gestellt werden soll, zeigt nicht nur die Fassung des betreffenden Kanons[3]), sondern auch der Umstand, daß da, wo gegen die Gefahr des Mißbrauchs hinlänglich vorgesorgt ist, gestattet wurde, bei der alten Praxis der Manifestatio conscientiae zu bleiben.

b) Eine von der eben gezeichneten ganz unabhängige

[1]) S. C. Ep. et Rel. Decr. Quemadmodum 17. Dec. 1890.

[2]) Can. 530 § 1: Omnes religiosi superiores districte vetantur personas sibi subditas quoquo modo inducere ad conscientiae manifestationem sibi peragendam.

[3]) § 2: Non tamen prohibentur subditi quominus libere et ultro aperire animum suum Superioribus valeant; immo expedit ut ipsi filiali cum fiducia Superiores adeant, eis, si sint sacerdotes, dubia quoque et anxietates suae conscientiae aperiant.

Entwicklungslinie bildet die Seelenleitung im Zusammenhang mit dem Bußsakrament. Die neueste Forschung hat es auf rein historischem Weg zum mindesten wahrscheinlich gemacht, daß schon im späteren christlichen Altertum die Praxis der Privatbuße, d. h. des Sündenbekenntnisses und der sakramentalen Absolution in solo foro interno, geübt wurde[1]). Ist es auch schwer, in den älteren Texten zwischen einer außersakramentalen Nachlassung der Crimina leviora (durch gute Werke, Reue) und der sakramentalen Lossprechung durch den Priester zu unterscheiden, so sehen wir doch spätestens im 8. Jahrhundert die wiederholte sakramentale Lossprechung im Sinne der Privatbeicht allgemein durchgeführt[2]). Zugleich finden wir um diese Zeit bereits Spuren eines ständigen Beichtvaterverhältnisses[3]). In der Regel des Chrodegang von Metz († 766) finden wir für die Canonici die Beicht zweimal im Jahre vorgeschrieben[4]). Bei Klosterfrauen scheint im 8. Jahrhundert und wohl auch später noch für leichtere Vergehen das Bekenntnis vor der Äbtissin an Stelle der sakramentalen Beicht geübt worden zu sein[5]). Doch ist im späteren Mittelalter die wöchentliche Beicht der Klosterfrauen bei dem Priester allgemein in Übung[6]).

[1]) Emil Göller RQS 36 (1928) 236—298 und Archiv f. Kirchenrecht 109 (1929) 3—126; K. Adam TQS 110 (1929) 1—66; P. Galtier Nouv. Rev. Théol. 56 (1929) 631—659.

[2]) Zahlreiche Stellen bei Mabillon Praef. in saec. III O. S. B. n. 80 u. 81.

[3]) Mabillon n. 86 Auditores confessionum ab eo primum octavo saeculo certis personis addictas invenio ... Postea res trita coepit esse.

[4]) Reg. Canonicorum ed. Schmitz c. 14: Ita constituimus ut a nobis vel binas vices clerus noster confessiones suas suum episcopum pura faciat, his temporibus: una vice initio quadragesime ante Pasca; illa alia vice a medio mense Augusto usque Kalendas Novembris. Vgl. C. Silva-Sarouca, Fontes Hist. Eccl. Medii Aevi (Rom 1930) I pg 280. Die jüngere Fassung des Textes der Regula Canonicorum bei MPL 89, 1072 hat bereits: Monachi in unoquoque sabbato confessionem faciant, cum bona voluntate episcopo aut priori suo.

[5]) Mabillon n. 90.

[6]) Auch die Terziarin Katharina von Siena († 1380) und ihre geistliche Familie gingen jeden Samstag zur Beicht. Leclercq-Kaufmann, St. Kath. v. S. 1929. S. 202.

Ignatius schrieb für seinen Orden vor: Für die Nicht-Priester wöchentlich einmal, für die Priester wenigstens wöchentlich einmal[1]). Das Konzil von Trient begnügte sich damit, den Klosterfrauen die monatliche Beicht einzuschärfen[2]). Das heutige Kirchenrecht bestimmt für alle Ordensleute die wöchentliche Beicht[3]). Für die Klosterfrauen wünscht es einen ständigen Beichtvater[4]); doch soll der Bischof im einzelnen Fall auch einen besonderen Beichtvater oder Seelenführer (Specialis confessarius vel moderator spiritualis) gestatten[5]), und außerdem ist jeder Klosterfrauenkommunität ein außerordentlicher Beichtvater (Confessarius extraordinarius) zu geben, der wenigstens viermal im Jahr zu kommen hat und dem sich alle Schwestern stellen müssen, auch wenn sie nicht alle bei ihm beichten wollen[6]). Überdies steht es der einzelnen Klosterfrau frei zur Beruhigung ihres Gewissens einem beliebigen vom Bischof approbierten Priester ihre Beicht abzulegen[7]).

Da der Priester in der Beicht nicht nur die sakramentale Lossprechung zu erteilen, sondern ein Urteil zu fällen hat über den tatsächlichen Gewissenszustand, so kommt er von selbst in die Lage, häufig neben dem Amt des Richters auch die Funktion des Beraters übernehmen zu müssen. Als Gewissensrat ist der Priester jedoch keine Amtsperson, da er diese Funktion nicht in Kraft seiner Weihe noch auf Grund der kirchlichen Jurisdiktion übt, sondern infolge seiner überlegenen theologischen Bildung und Erfahrung. Die Tätigkeit des Gewissensrates läßt sich von der sakramentalen Betätigung des Beichtvaters trennen; auch ein Nicht-Priester könnte sie ausüben.

[1]) Ex. gen. 4, 25.

[2]) Sess. 25 c. 10. In dem am 20. Nov. 1563 den Vätern vorgelegten Entwurf für das Reformdekret hatte es c. 7 geheißen: ut saltem bis singulis mensibus confessionem peccatorum faciant (Acta Conc. Trid. ed. Soc. Goerr. IX p. 1043).

[3]) Can. 595 § 1. [4]) Can. 520 § 1. [5]) Can. 520 § 2.

[6]) Can. 521 § 1. [7]) Can. 522: ad suae conscientiae tranquillitatem.

c) In keiner Weise zu vergleichen mit den Ämtern des geistlichen Obern und des Beichtvaters ist das uns in der Geschichte der Heiligen so oft begegnende geistliche Freundschaftsverhältnis. Der hl. Hieronymus war weder der Obere noch der Beichtvater noch der Gewissensrat von Paula und Eustochium, sondern er war ihr Freund. Ebenso war es mit Rufin und Melania, Augustin und seinem Freundeskreis und vielen andern. Bei einem solchen Freundschaftsverhältnis wird von selbst der eine Teil mehr der Gebende, der andere mehr der Empfangende sein, besonders wenn der eine Teil durch Bildung, Eifer oder amtliche Stellung hervorragt. Fast jede dieser geistlichen Freundschaften hat einen andern Charakter, bildet ein einmaliges, unwiederholbares Sichfinden idealer Seelen auf dem Weg zur Vollkommenheit. Das Verhältnis des hl. Anselm zu dem jungen Osbern[1]) ist das eines väterlichen Freundes oder Erziehers, das des sel. Abtes Aelred von Rieval O. Cist. zu Simon[2]) ist die Freundschaft gleichgerichteter Ordensgenossen. Eine solche Freundschaft kann sich auch auf Grund eines Obrigkeits- oder eines Beichtvaterverhältnisses entwickeln, wozu besonders die Orden mit männlichen und weiblichen Zweigen Gelegenheit boten. Berühmte Erscheinungen in der Geschichte der Heiligen in dieser Hinsicht sind: im Mittelalter der hl. Franz von Assisi und die hl. Clara; der sel. Jordan von Sachsen, Ordensgeneral O. P., und Diana von Andalò O. P.; Margareta Ebner O. P. (Medingen) und Heinrich von Nördlingen; Elsbeth Staglin O. P. (Töss) und der sel. Heinrich Suso O. P.; die hl. Katharina von Siena, Terziarin O. P. und Raimund von Capua O. P. In neuerer Zeit: Die hl. Theresia O. Carm., der hl. Petrus von Alcantara O. Min. und der hl. Johannes vom Kreuz O. Carm.;

[1]) Eadmer, Vita Anselmi I c. 2 n. 13—16 MPL 158, 56 ff.
[2]) B. Aelredi Abb. Rievall. Speculum charitatis I 34 MPL 195, 539—546 deutsch von Karl Otten 1927.

der hl. Franz von Sales und die hl. Johanna Franziska von Chantal; der hl. Vinzenz von Paul und Louise de Marillac; die hl. Margareta Maria Alacoque und der sel. Claudius de la Colombière S. J. Häufig handelt es sich, wie bei den zuletzt Genannten allen, um eine gemeinsame Aufgabe, ein gemeinsames Unternehmen, das, wenn nicht den Anlaß, so doch die spätere Grundlage der geistlichen Freundschaft bildet. Manche dieser Freundschaften haben in einem Briefwechsel ihren literarischen Niederschlag gefunden und so die aszetische Literatur um kostbare Stücke bereichert.

Man darf jedoch keineswegs ein Gesetz ableiten, daß eine solche Freundschaft auf dem Weg zur Vollkommenheit notwendig oder auch nur unter allen Umständen förderlich sei. Den glänzenden Namen heiliger Seelen, die im Leben durch Freundschaft verbunden waren, lassen sich ebenso glänzende in großer, vielleicht größerer Anzahl gegenüberstellen, die ihren Weg allein gegangen sind. Die Freundschaft ist an sich etwas Indifferentes, sie läßt sich nicht unter die Mittel zur Vollkommenheit einreihen.

Alle drei Hauptarten: geistlicher Oberer, Beichtvater und Gewissensrat und Seelenfreund sowie ihre Übergangsformen werden im Sprachgebrauch bei Gelegenheit als Seelenführer bezeichnet. Doch ist es gut sie auseinanderzuhalten, damit nicht bei der Untersuchung über die Notwendigkeit oder den Nutzen des Seelenführers und die Pflichten gegen ihn Verwechslungen geschehen. Wenn man die Aussprüche der Heiligen und der Lehrer des geistlichen Lebens von einer Art auf die andere übertragen wollte, so könnten leicht verhängnisvolle Irrtümer entstehen.

2) Theorie der Seelenführung.

a) Die Autorität und damit auch der Gehorsam ist verschieden. Der geistliche Obere hat

eine, wenn nicht göttliche, so doch kirchliche Autorität in dem, was seines Amtes ist (Potestas dominativa, in exemten Orden auch Jurisdictio). Zu seinem Amt gehört auch, und ganz besonders, daß er die ihm Untergebenen zur Vollkommenheit führt. Daher unterstehen die äußeren Methoden und Akte des Vollkommenheitsstrebens seinem Gehorsam. Innerhalb der von der Regel gezogenen Grenzen kann er Abtötungen verlangen oder verbieten, Gebetszeiten verlängern oder verkürzen, gute Werke befehlen oder verhindern. Inwieweit sich seine Autorität auf rein innere Akte erstreckt, soll theoretisch nicht untersucht werden; praktisch ist die Frage kaum von Bedeutung, z. B. ob der Obere einen Vorsatz befehlen könnte.

Das vom Ordensobern Gesagte gilt mutatis mutandis auch von dem geistlichen Vorgesetzten des Nicht-Ordensmannes, also vom Bischof und Pfarrer. Aber ihre Kompetenz in Vollkommenheitssachen ist schwieriger zu bestimmen als beim Ordensobern. Sicher ist eine Kompetenz vorhanden; denn die Aufgabe, die sie von Amtswegen haben, die ihnen anvertrauten Seelen zum ewigen Heil zu führen, läßt sich von der Führung zur Vollkommenheit nicht trennen. Dem Recht und der Pflicht des Hirten, seine Herde zur Vollkommenheit zu führen, entspricht ohne Zweifel auf seiten der Herde eine Pflicht, sich führen zu lassen. Nur läßt sich diese Autorität dem einzelnen Mitglied der Herde gegenüber im Einzelfall schwer abgrenzen. Der einzelne Laie hat an seinem Bischof einen autoritativen Seelenführer; dennoch ist dieses Verhältnis ganz anders und nicht so eng wie das zwischen Ordensmann und Ordensobern. Dem Verhältnis zwischen Ordensmann und Ordensobern nähert sich dagegen das Verhältnis zwischen Bischof und Diözesanklerus.

Schließlich könnte man fragen, ob nicht das allgemeine Hirtenamt dem Priester, auch wenn er nicht

Bischof oder Pfarrer ist, außerhalb des Bußsakramentes eine Autorität gegen die Gläubigen verleiht? — Jedenfalls nicht in dem Sinn, als ob der einzelne Priester an den einzelnen Gläubigen eine Sendung hätte. Dadurch, daß der einzelne Gläubige sich privatim an ihn wendet oder ihn zum Ratgeber erwählt, wird seine Autorität nicht größer als die jedes beliebigen andern Priesters. Die Autorität eines speziellen Seelenführerverhältnisses, die darin besteht, daß ein Priester vor andern die Befugnis hat, einer bestimmten Seele den Willen Gottes zu vermitteln, läßt sich also aus dem allgemeinen Hirtenamt nicht ableiten.

Der Beichtvater hat als sakramentaler Richter göttliche Autorität, doch verleiht ihm sein Richteramt keine weitere Befehlsgewalt als die zum Auferlegen einer Buße, so daß in diesem Sinn auch nicht von Gehorsam gesprochen werden kann. Als Seelenarzt besitzt er göttliche Autorität in allem, was mit der Lossprechung zusammenhängt. So kann er fordern, daß ein sündhaftes Verhältnis aufgegeben werde, und von der Erfüllung dieser Forderung die Lossprechung abhängig machen. Bei genauem Zusehen handelt es sich aber dabei nicht um eine eigentliche Befehlsgewalt. Der Pönitent ist zur Erfüllung der Forderung zwar im Gewissen verpflichtet, aber nicht wegen des Befehls, sondern wegen der Natur der Sache; er muß das Verhältnis aufgeben nicht weil der Beichtvater es befiehlt, sondern weil es sündhaft ist. Hält er mit guten Gründen die Forderung des Beichtvaters für unberechtigt, so braucht er sie nicht zu erfüllen und kann einen andern Beichtvater wählen. Der Beichtvater hat eben auch als Seelenarzt keine Potestas dominativa und coercitiva.

Der Pönitent kann dem Beichtvater eine gewisse Potestas dominativa übertragen, durch einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag. Irgendwie findet diese Übertragung schon dadurch statt,

daß der Pönitent sich überhaupt an den Beichtvater wendet, diesem damit eine Art von Gewalt überträgt, sich bereit erklärt ihm zu gehorchen. Die Autorität, die der Beichtvater durch diesen Vertrag erhält, ist eine rein menschliche, da der Pönitent eine andere nicht übertragen kann, und ist jederzeit kündbar. Sie kann auch unabhängig vom Bußsakrament übertragen werden, d. h. man kann sich in die seelenärztliche Behandlung eines andern begeben, ohne bei ihm zu beichten.

Freundschaft und Vertrauen bewirken keine wie immer geartete autoritative Bindung. Das Abhängigkeitsverhältnis dem Obern wie dem Beichtvater gegenüber wird weder durch das Hinzutreten von Freundschaft und Vertrauen verstärkt, noch durch das Fehlen von Freundschaft und Vertrauen vermindert. Es kann auch nicht behauptet werden, daß der Nutzen für das Vollkommenheitsstreben, der aus dem Abhängigkeitsverhältnis erwachsen soll, dem Grad der Freundschaft und des Vertrauens proportioniert ist, die dieses Abhängigkeitsverhältnis begleiten.

In der Geschichte der Heiligen trifft man zuweilen ein Gelübde des Gehorsams gegen den Seelenführer. Gegenstand eines solchen kann sein: 1) alle Befehle und Ratschläge des geistlichen Obern, soweit nicht bereits eine Bindung durch das Ordensgelübde des Gehorsams vorliegt oder die Befehle nicht in Kraft dieses Ordensgelübdes erteilt werden; 2) alle Wünsche und Ratschläge des Beichtvaters, oder die Befehle, die er auf Grund des Vertrags mit dem Pönitenten erläßt; 3) in demselben Sinn wie die Ratschläge und Befehle des Beichtvaters auch die des geistlichen Beraters, der nicht Beichtvater ist. Dieses Gelübde könnte endlich auf die Person eines bestimmten Seelenführers beschränkt sein, oder dem jeweiligen gegenüber verpflichten. Soweit es sich dabei um Weisungen von bloß menschlicher Autorität handelt, wie bei denen des Beichtvaters oder des

Beraters außer der Beicht, kann eine gelübdliche Verpflichtung nur für den Fall eingegangen werden, daß diese Weisungen als das Bessere erkannt werden; denn Votum est de bono meliore. Eine Bindung auf jeden Fall kann daher nicht Gegenstand eines Gelübdes sein. — Der Nutzen eines Gehorsamsgelübdes gegen den Seelenführer dürfte nur selten außer jedem Zweifel stehen. Denn dem Vorteil, daß die Verdienstlichkeit der einzelnen Akte erhöht wird, stehen Gefahren gegenüber, besonders Beunruhigung des Gewissens und menschliche Anhänglichkeit. So erklärt es sich, daß z. B. die Gesellschaft Jesu ihren Beichtvätern die Entgegennahme einer Gehorsamsverpflichtung verbietet[1]).

b) Die Offenheit gegen den Seelenführer. Verpflichtung. Diese geht soweit, als die Autorität reicht. Dem Ordensobern (Bischof, Pfarrer) gegenüber ist sie durch die Regeln und die Gesetze der Kirche festgelegt, bezieht sich aber auch da, wo eine Manifestatio conscientiae vorgeschrieben oder geraten ist, nicht auf rein innere Akte, da diese nach der wahrscheinlicheren Ansicht nicht zum Amtsbereich des Obern gehören. Dem Beichtvater gegenüber besteht eine Verpflichtung nur zur Vollständigkeit der Beicht; sie erstreckt sich also auf alle einzelnen schweren Sünden (usque ad speciem infimam et numerum).

Die Möglichkeit einer Offenbarung des eigenen Seelenzustandes ist keineswegs unbegrenzt. Niemand kann sich in einen andern vollständig »hineindenken«, und niemand kann die Vorgänge im eigenen Innern alle restlos deuten und daher auch nicht andern zur Darstellung bringen. Ausdrücke, wie sie sich zuweilen bei geistlichen Lehrern finden, daß die Seele dem Seelenführer »durchsichtig sein müsse wie klares Wasser« u. dergl.

[1]) Regulae Sacerdotum 19: Quamvis confessarius pro suo munere in vita spirituali poenitentem instituat, nullius tamen oboedientiam admittat.

sind daher immer relativ zu nehmen. Etwas Unmögliches kann nicht Ziel des geistlichen Strebens sein. In Wirklichkeit wird die Offenbarung so vor sich gehen, daß der Pönitent aus seinen innern Vorgängen die auswählt, die er für besonders charakteristisch oder symptomatisch hält, und der Seelenführer sich aus diesen Aussagen und seinen sonstigen Beobachtungen ein mehr oder minder zutreffendes Urteil bildet. Die »Offenheit« wird also weniger von der extensiven Vollständigkeit der Offenbarung abhängen, als davon, wie zutreffend der Pönitent sich selbst beurteilt. Immer bleibt festzuhalten, daß es sich um menschliche Aussprache handelt; charismatische Erleuchtungen beim Seelenführer vorauszusetzen hat man für gewöhnlich kein Recht.

c) Der Nutzen einer seelischen Aussprache hängt hauptsächlich von der Überlegenheit des Seelenführers ab. Je mehr dieser den Pönitenten an Wissen, Erfahrung und praktischer Menschenkenntnis überragt, desto mehr wird er ihm sagen können. Dem Anfänger im geistlichen Leben gegenüber besteht diese Überlegenheit leichter. Doch kann es auch für den Fortgeschrittenen noch nützlich sein, Dinge, die er sich selbst sagen könnte, einmal von einem andern sagen zu hören.

Der Hauptnutzen einer von Zeit zu Zeit wiederholten »Rechenschaftsablage« dürfte darin bestehen, daß dadurch jene Haltung der Aufgeschlossenheit und Lenksamkeit, kurz gesagt, der Demut, erhalten wird, ohne die auch der Fortgeschrittene niemals zur Vollkommenheit gelangt.

Dem Nutzen stehen aber auch Nachteile gegenüber. Durch ein allzu enges Seelenführerverhältnis kann leicht das Verantwortungsgefühl verschoben werden. Das Vollkommenheitsstreben bleibt immer eine persönliche Angelegenheit, und die Verantwortung dafür kann niemals auf einen Ratgeber abgewälzt werden. Wenn einer z. B. ins Kloster gehen will, so kann er sich wohl mit

verständigen Menschen, die ihn und das Klosterleben kennen, darüber beraten; die letzte Verantwortung für den entscheidenden Schritt muß er selber tragen. So weit geht das Hirtenamt des Priesters nicht, daß dem einzelnen Glied der Herde die persönliche Verantwortung für seine heilsdienlichen oder nicht dienlichen Akte erspart bliebe. Ferner sind bei einem allzu engen und innigen Seelenführerverhältnis manche Täuschungen möglich. Anstatt »Moses und die Propheten zu hören«, d. h. auf dem gewöhnlichen Weg der Gebote und der Räte, der Ordensregel und des Beispiels der Heiligen zu gehen, glaubt man Ungewöhnliches planen und ausführen zu müssen; wozu hätte man denn sonst einen Seelenführer? Das Verlangen von einem rauhen und unbeugsam strengen Seelenführer geführt zu werden ist bei Frauen manchmal nichts anderes als eine Art geistiger Wollust, ein Verlangen nach seelischer Peinigung. Zum mindesten kann allzu eingehendes Besprechen mit einem Seelenführer dazu verleiten, daß man die Bedeutung der eigenen inneren Vorgänge, überhaupt die eigene Wichtigkeit überschätzt.[1])

Zusammenfassend lassen sich daher über die Stellung der Seelenführung unter den Hilfsmitteln des geistlichen Lebens folgende Grundsätze aufstellen:

1. Der Seelenführer hat als solcher keine Amtsgewalt und kann dementsprechend auch keinen Gehorsam fordern. Ist seine Person identisch mit der des Obern oder des Beichtvaters, so erstreckt sich seine Amtsgewalt ebenso weit wie die des Obern oder des Beichtvaters.

2. Daß ein eigener Seelenführer zur Erreichung der Vollkommenheit notwendig sei, läßt sich nicht beweisen, wenigstens nicht für Fortgeschrittene; doch wird für An-

[1]) Von der hl. Theresia vom Jesukind sagt ihr neuester Biograph: »Eine eigene Fügung Gottes war es, daß Theresia, wie in der Welt, so auch im Kloster niemals einen eigentlichen Seelenführer hatte«. P. Sinthern S. J. Werden einer Heiligenseele. S. 113. Innsbruck 1930. Marian. Verlag.

fänger ein Lehrmeister des geistlichen Lebens nach Art eines Novizenmeisters sehr förderlich sein.

3. Insbesondere brauchen Ordensleute, die ihren Regeln entsprechend leben und sich von ihren Obern leiten lassen, nicht überdies noch einen Seelenführer, die Anfänger wiederum ausgenommen.

4. Der Nutzen der Seelenführung hängt von der Erfahrung, Klugheit und Zurückhaltung des Seelenführers ab.

5. Ein besonderes Freundschaftsverhältnis zum Seelenführer kann von hohem Nutzen sein, wie die Beispiele mancher Heiligen beweisen, kann aber auch von Schaden sein, wie andere Beispiele zeigen.

Dagegen ist von größtem Wert, ja zur Erreichung der Vollkommenheit einfachhin notwendig, eine demütige Grundstimmung. Man muß nicht nur der rechtmäßigen Autorität gegebenenfalls Gehorsam leisten, sondern auch sich belehren lassen können, in erster Linie wiederum von den von Gott und der Kirche aufgestellten Vorgesetzten, dann aber auch von privaten Seelenführern oder sonst von erprobten und erfahrenen Leuten; man muß überzeugt sein, daß die eigenen Ansichten und Lieblingsideen nur relative Geltung haben; man muß vor allem in geistlichen Dingen nicht klüger sein wollen als die Kirche, die Heiligen, die Lehrer des geistlichen Lebens und die Tradition von Jahrhunderten.

III. Die Vollendung.

1. Die mystischen Wege.

Es hat in der katholischen Kirche (und nicht nur in dieser) immer einzelne Menschen gegeben, die der Meinung waren, sie seien wenigstens zeitweise Gott und den göttlichen Geheimnissen in einer besonderen Weise näher-

getreten, sie hätten diese nicht nur inniger erfaßt, sondern auch anders, als der Mensch sonst übersinnliche, d. h. geistige Dinge erfassen kann. Dieses höhere Erfassen nun bezeichnet man als Mystik oder auch als mystische Theologie. Doch sind wir heute gewohnt, mit den Ausdrücken Mystik und mystische Theologie nicht so sehr dieses höhere Erfassen selbst zu bezeichnen, als vielmehr die Wissenschaft davon. Unter einem »Mystiker« verstehen wir zwar noch zuweilen das Subjekt, das den Anspruch erhebt, diese höheren Beziehungen zu Gott zu besitzen; der mystische Theologe ist dagegen heute ausschließlich einer, der sich mit den »Mystikern« befaßt, die mystischen Phänomene untersucht, und die Berechtigung jenes Anspruchs prüft. Die mystische Theologie ist demnach eine Wissenschaft teils spekulativer, teils praktischer Natur.

Die aszetische Theologie als die Wissenschaft von der christlichen Vollkommenheit befaßt sich mit den mystischen Phänomenen nur so weit, als sie Beziehungen zur Vollkommenheit und dem Streben danach besitzen. Daher genügt es für den Aszetiker, die Grundzüge der mystischen Theologie zu kennen, ohne daß er zu den Fragen spekulativer Art Stellung nehmen müßte, die das Vollkommenheitsstreben nicht betreffen.

Wenn im Folgenden diese Grundzüge entwickelt werden sollen, so ist zuerst das Vorurteil zu beseitigen, als ob die mystischen Vorgänge so erhaben wären, daß sie sich der wissenschaftlichen Behandlung ganz entzögen. Ein Vorgang in einem menschlichen Subjekt muß sich nämlich irgendwie in menschlichen Begriffen erfassen lassen.

Die erste Frage der mystischen Theologie wird sein: Lassen sich die angedeuteten Vorgänge auf ein gemeinsames Grundphänomen zurückführen? Die katholische mystische Theologie antwortet darauf mit Ja. Das Grundphänomen der Mystik, von dem aus alles andere beur-

teilt werden muß, wird genannt: die eingegossene Beschauung, Contemplatio infusa (c. i.). Sobald keine c. i. vorliegt, spricht der katholische Theologe nur mehr von Mystik im weiteren Sinn, oder auch von Mystizismus oder Pseudomystik.

Unter c. i. versteht man ein Erfassen oder Innewerden Gottes, zu dem die gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten nicht ausreichen.

Eine Vision ist keine c. i. Um die Vision wahrzunehmen, genügen die menschlichen Augen oder auch die Phantasie, also die gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten, mag die Entstehungsursache des Visionsbildes auch außerhalb der Naturkräfte liegen.

Eine vom Himmel erschallende Stimme könnte der Mensch mit seinen Ohren wahrnehmen. Er braucht dazu keine c. i. Ebenso ist eingegossenes Wissen nicht dasselbe wie eingegossene Beschauung. Ein Prophet, dem die Zukunft auf übernatürliche Weise geoffenbart wird, braucht zum Erfassen einer solchen Mitteilung keine andern Fähigkeiten als ein Mensch, der auf natürlichem Weg von etwas Kenntnis erhält. Ebenso ist die Inspiration, die den Verfassern der Hl. Schrift zuteil geworden ist, sowie die Assistenz, die den Trägern des höchsten kirchlichen Lehramts zuteil wird, keine c. i. Alle diese Dinge gehören daher nicht oder doch nur im uneigentlichen Sinn zum Bereich der Mystik.

1) Wesen der contemplatio infusa. Die c. i. gehört in den Bereich des Verstandes, nicht zunächst in den des Willens. Der menschliche Verstand ist infolge seiner Bindung an die Sinneserkenntnis nicht imstand, rein geistige Inhalte direkt, unmittelbar und ohne Abstraktion zu erkennen. Er ist also in dieser Hinsicht unvollkommen, und kann daher, wenn auch nur auf außernatürlichem Weg, vervollkommnet werden, wie dies zur Erlangung der ewigen Seligkeit durch das Lumen gloriae geschieht. Der Wille dagegen kann sich

jedem Objekt, auch einem rein geistigen, zuwenden, ohne daß seine Fähigkeit gesteigert zu werden braucht.[1])

Darüber dürfte keine Meinungsverschiedenheit herrschen, daß die c. i. dem Menschen irgendwie eine Cognitio propria von Gott und den göttlichen Dingen verleiht. Sie wird daher geradezu definiert als erfahrungsmäßige Wahrnehmung (Experimentalis perceptio) Gottes. Auch darüber herrscht Einheit unter den Theologen, daß diese Wahrnehmung Gottes bei der c. i. niemals die Höhe und Klarheit der Visio beatifica erreicht.[2]) Aber darüber gehen die Meinungen auseinander, wie diese Erkenntnis dem Verstand vermittelt wird. Wenn man keine Steigerung der Erkenntnisfähigkeit selbst annehmen will, müßte die c. i. in einer Species impressa infusa bestehen (Farges), oder in einem das Objekt auf neue Weise erkennbar werden lassenden eingegossenen Licht (Garrigou-Lagrange). Alle diese Ansichten haben ihre erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten.

Einigkeit herrscht darüber, daß die c. i. zur Ordnung der Gnaden gehört, und zwar ist sie eine Gnade, die der Mensch nicht im strengen Sinn (de condigno) verdienen kann. Dagegen wird darüber disputiert, ob sie als Gratia ordinaria (Garrigou-Lagrange) oder extraordinaria (de Guibert) anzusehen sei, ob sie zu den Gratiae gratis datae gehöre oder zur Gratia gratum faciens. Diese Streitfragen hängen hauptsächlich davon ab, wie man den Umfang der betreffenden Begriffe definiert.

---

[1]) Daß der Wille aus sich selbst nicht imstand ist, einen übernatürlich verdienstlichen Akt zu setzen, kommt nicht davon, daß das Ens supernaturale ein Objectum improportionatum des Willens als Potenz wäre; vielmehr gehört der Wille entitativ einer andern Ordnung an und muß durch die Gratia elevans entitativ in die übernatürliche Ordnung erhoben werden, um sich dort betätigen zu können. An seiner Facultas volendi wird durch die Elevatio nichts geändert.

[2]) Vom Konzil von Vienne als Irrtum verurteilt: Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinet beata. DBU 17 n. 474.

Wichtiger für die Aszetik ist die Frage nach der Berufung zur Contemplatio infusa. Wenn der Mensch sie auch niemals de condigno verdienen kann, also niemals ein Recht auf sie erwirbt, so wäre doch denkbar, daß Gott sie tatsächlich jedesmal verleiht, wenn der Mensch bestimmte Bedingungen erfüllt. In diesem Fall könnte man von einer allgemeinen Berufung zur c. i. sprechen. (Garrigou-Lagrange, Krebs, Lercher). Anderseits könnte man denken, daß Gott sie zwar unter gewissen Bedingungen verleiht, aber nicht immer (Poulain, Richstätter, überhaupt die meisten Theologen S. J.).

Dagegen scheint die Frage, ob die c. i. die normale Fortsetzung oder Krönung des geistlichen Lebens darstelle oder nicht, auf einer unrichtigen Vorstellung vom geistlichen Leben zu beruhen. Die normale Fortsetzung und Krönung des geistlichen Lebens ist auf jeden Fall der heroische Tugendgrad. Der heroische Tugendgrad ist aber nach der gewöhnlichen Ansicht erreichbar auch ohne c. i. Freilich wird man sagen können, daß einer und derselbe Mensch mit der c. i. in der heroischen Tugend höher steigen kann als ohne sie. Aber daraus zu schließen, daß der einzelne Mensch die für ihn mögliche höchste Vollkommenheit nur mit der c. i. erreichen könne, hieße voraussetzen, daß Gott jeden Menschen zur c. i. berufen hat, was eben zum mindesten nicht sicher ist. Wenn nämlich Gott ihm die c. i. nicht verleiht, so gelangt er eben zu der ihm möglichen höchsten Vollkommenheit ohne c. i.

Man hat dagegen geltend gemacht, daß dadurch die Einheit des geistlichen Lebens zerrissen werde (Arintero, Menendez Reigada), gleichsam als würden auf diese Weise zwei Vollkommenheiten aufgestellt, eine aszetische und eine mystische, d. h. eine auf aszetischem Weg erreichbare Vollkommenheit und eine — vielleicht höhere — auf mystischem. Diese Befürchtung scheint aber völlig

grundlos. Die Vollkommenheit ist immer nur eine, nämlich die Virtus heroica. Der Weg zur Vollkommenheit ist auch immer nur einer, nämlich das von der Gnade unterstützte Streben nach der Virtus heroica. Verschieden sind nur die einzelnen Mittel zur Vollkommenheit, und zwar sowohl die menschliche Tätigkeit, als auch die Gnadenhilfen, mit denen Gott diese menschliche Tätigkeit unterstützt. Unter diesen verschiedenen Gnadenhilfen dürfte freilich die Verleihung der c. i. die wirksamste sein, aber doch nicht so, als ob sie ganz unersetzbar wäre. Wenn einer die gewöhnlichen Gratiae externae und internae in besonders hohem Maß empfängt, eine glückliche Charakterveranlagung, eine mustergültige Erziehung, den Beruf zum Ordensstand, weise und erleuchtete Führer und günstige Gelegenheiten zur Tugendübung, so müßte doch erst bewiesen werden, daß ein solcher nicht leichter, schneller und auch höher zur heroischen Tugend gelangt als einer, dem alle diese Hilfen fehlen, der aber zeitweise durch die c. i. unterstützt würde.

So wenig es nun angeht, in der Lehre von der Vollkommenheit auf die Behandlung der Mystik grundsätzlich zu verzichten, — die Wissenschaft der Heiligen kann nicht von dem abstrahieren, was die Heiligen als ihr Bestes ansahen — so wenig ist es ratsam, die ganze Aszetik auf den schwankenden Grund einer theologischen Schulmeinung aufzubauen. Es muß also gelingen für die Aszetik Grundsätze aufzustellen, die der allgemeinen Überzeugung und Praxis der Hauptsache nach entsprechen. Das dürften die folgenden sein:

1. Die eingegossene Beschauung oder c. i. nimmt im geistlichen Leben eine hervorragende Stellung ein, was schon daraus hervorgeht, daß die meisten kanonisierten Heiligen (Bekenner) sie gehabt haben dürften.

2. Sie ist weder mit der Vollkommenheit identisch, noch ist sie unbedingt notwendig zur Vollkommenheit,

aber sie fördert das Vollkommenheitsstreben in ganz besonderem Maß.

3. Sie kann nicht de condigno verdient werden (wie auch manche andere Gnade nicht, z. B. die des Ordensberufes), doch kann der Mensch mit Hilfe der gewöhnlichen Gnaden gewisse Bedingungen herstellen, die eine Verleihung der eingegossenen Beschauung einigermaßen wahrscheinlich machen.

4. Sie ist nicht in dem Sinn außerordentlich, daß es vermessen wäre, sie sich zu wünschen, darum zu beten und mit Vorbedacht jene Bedingungen herzustellen, die dafür vorbereiten; etwa wie es vermessen wäre, sich Visionen oder die Gabe der Prophezeiung zu wünschen.

2) Grade der eingegossenen Beschauung. Die mystischen Theologen unterscheiden bei der c. i. verschiedene Intensitätsgrade oder Stufen. Die Zählung ist verschieden, da es sich nicht um Wesensunterschiede, sondern nur um graduelle Unterschiede handelt. Doch stimmt die Beschreibung des allmählichen Wachstums der Beschauung im allgemeinen bei den Autoren überein. Als Beginn der mystischen Beschauung sehen wir den Augenblick an, wo sie zum erstenmal ins Bewußtsein tritt. Einige neuere Theologen wollen zwar in der c. i. einen spezifischen Effekt der Gaben des hl. Geistes sehen, und sagen dann folgerichtig, da diese Gaben bereits mit der Rechtfertigung verliehen werden, daß jeder Mensch die c. i. wurzelhaft in sich trägt, daß sie aber nur unter gewissen Bedingungen und nicht bei allen ins Bewußtsein eintritt und auf das geistliche Leben Einfluß gewinnt; aber diese Ansicht findet weder in der Erfahrung noch in der Tradition irgend eine Stütze.

1. Die unterste Stufe besteht in einem gelegentlichen Aufblitzen der c. i. Dieses Aufblitzen kann so schwach sein, daß es von Personen, die nicht an Reflexion gewöhnt sind, mitunter lange Zeit gar nicht als etwas Besonderes empfunden wird. Ein lebhaftes, affektvolles

Gebet, sogenannte Tröstungen, können viel stärkeren Eindruck machen, den ganzen Menschen viel mehr in Mitleidenschaft ziehen und länger beschäftigen. Doch kennzeichnet sich die c. i. schon auf dieser untersten Stufe durch den mächtigen Antrieb, den sie dem Willen sofort verleiht. Inhaltlich bietet die c. i. auf dieser Stufe oft überraschend wenig; ihr Inhalt wird von den Mystikern oft als ein dunkles und unbestimmtes, wenn auch wirkliches Bemerken der Gegenwart Gottes beschrieben, oder auch als ein neues, bisher nie erlebtes Erfassen einer seiner Eigenschaften, besonders seiner Unbegreiflichkeit. Dieser Grad wird häufig »Gebet der Ruhe« genannt. Der Ausdruck soll aber wohl mehr die Art bezeichnen, wie das Phänomen auftritt, nämlich ruhig, spontan, ohne seelische Erschütterung; es braucht durchaus kein wohltuender Seelenzustand, ein Ruhen in Gott, damit verbunden zu sein, am wenigsten ein solches von langer Dauer.

2. Die folgende Stufe, die von den Theologen häufig noch in Grade eingeteilt wird, ist dadurch gekennzeichnet, daß die Phänomene zahlreicher, intensiver, inhaltlich reicher werden. Inhaltlich reicher besagt aber nicht, daß neue Wahrheiten erkannt werden, die in dem Umfang der geoffenbarten Glaubensmysterien nicht enthalten wären. Neue Erkenntnisse sind nicht Gegenstand der c. i., sondern die aus dem Glauben bekannten Wahrheiten werden auf eine neue Weise erkannt, die mit einer Cognitio propria wenigstens verglichen werden kann. Dadurch hören sie jedoch nicht auf, auch für den mystisch Begnadeten Mysterien zu sein. Charakteristisch für diese Stufe oder diese Stufen ist das Phänomen der Bindung, das von den Mystikern ausführlich beschrieben wird. Es besteht darin, daß die körperlichen und die seelischen Kräfte in ihrer Tätigkeit behindert sind, solang das mystische Phänomen andauert und die Aufmerksamkeit des Menschen absorbiert. Die Bindung ist, wie es scheint, nur eine psychologische Folgeerscheinung und unter-

scheidet sich nicht wesentlich von der Bindung, die auch sonst bei außergewöhnlich starken seelischen Vorgängen auftritt (Gelehrtenzerstreutheit, äußere Teilnahmslosigkeit und selbst körperliche Unempfindlichkeit bei großem seelischem Schmerz usw.). In geringerem Grad erschwert die Bindung den Verkehr mit der Außenwelt, macht ihn jedoch nicht unmöglich. Ist sie ganz oder fast vollständig, dann bezeichnet man den Zustand als Ekstase. Übrigens scheint die Bindung von der körperlich-geistigen Disposition des Subjekts abzuhängen. Sie tritt nicht bei allen mystisch Begnadeten in gleicher Stärke auf, und man kann keineswegs aus der Stärke der Bindung auf die Höhe des Grades der mystischen Beschauung schließen. Auch auf dieser Stufe ist die Beschauung durchaus kein Dauerzustand. Stundenlange Ekstasen sind auch bei Heiligen eine Seltenheit. Dagegen können lange, auch jahrelange, Unterbrechungen eintreten.

In den Zeiten der Unterbrechung treten häufig schmerzliche innere Vorgänge auf, die man als passive Läuterungen bezeichnet und die, wie es scheint, mit der Berufung zu den höheren Graden unzertrennlich verbunden sind. Es sind das Vorgänge mystischer Natur, die zwar mit den gewöhnlichen Seelenleiden (Glaubenszweifel, Skrupeln, Trockenheit, Überdruß) äußere Ähnlichkeit haben können, denen aber wohl die nach Art der eingegossenen Beschauung experimentaliter erkannte eigene Hilflosigkeit und Armseligkeit zugrunde liegt. Doch sprechen die Mystiker auch von solchen Läuterungszuständen, bei denen in der »höheren Region« der Seele voller Friede herrscht, auch Beschauungen auftreten können. Manche Theoretiker zählen die passiven Läuterungen als eigene Stufe unter die Grade der Mystik.

3. Die letzte und höchste Stufe hebt sich von den vorhergehenden mit einiger Deutlichkeit ab. Sie wird als umgestaltende Vereinigung (oder geistliche Vermählung) bezeichnet und als Dauerzustand beschrieben,

in dem die Seele sich ihrer Vereinigung mit Christus durch das Gnadenleben ständig bewußt ist und in dieser Einheit mit Christus zu handeln glaubt. Die klassische Formulierung dafür ist das Wort des hl. Paulus: »Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir«. Die Bindung hört auf, die Aktivität nach außen kann aufs Höchste gesteigert sein. Selbstverständlich darf man diesen Zustand nicht verwechseln mit jener Vereinigung mit Gott, die jeder Christ durch die »gute Meinung« und den »Wandel in der Gegenwart Gottes« erreichen kann; es ist ein durchaus mystischer Zustand, aufgebaut auf dem Grundphänomen der c. i., der experimentellen Wahrnehmung Gottes oder des göttlichen Lebens in uns, der heiligmachenden Gnade.

Die zeitliche Aufeinanderfolge dieser Stufen muß nicht genau eingehalten sein. Auch auf der Stufe der umgestaltenden Vereinigung können noch Ekstasen auftreten, und die passiven Läuterungen können verschieden verteilt sein. Manche wollen auch hier wieder die drei Wege des Ps.-Dionysius finden und setzen passive Läuterung = Purgatio, Gebet der Ruhe und die folgenden Grade = Illuminatio, umgestaltende Vereinigung = Unio. Doch ist diese Gleichsetzung hier fast noch gezwungener als bei den drei aszetischen Wegen Anfang, Fortschritt und Vollendung. Wichtiger ist die Frage, wie sich die mystischen Stufen zu den drei aszetischen Wegen verhalten. Jedenfalls sind sie nicht eine Fortsetzung, als ob etwa die unterste mystische Stufe an die oberste aszetische anschlösse. Denn die drei aszetischen Wege Anfang, Fortschritt und Vollendung umfassen das ganze geistliche Leben bis zur höchsten Vollkommenheit. Sie schließen auch nicht in der Weise an den »Fortschritt« an, daß die mystischen Stufen selbst den Weg der Vollendung ausmachten. Denn es gibt auch eine Vollkommenheit ohne eingegossene Beschauung. Vielmehr gehören die beiden Stufenreihen verschiedenen Ordnungen an.

Anfang, Fortschritt und Vollendung sollen den ganzen nach Vollkommenheit strebenden Menschen in seinem jeweiligen Stadium charakterisieren, die Stufen der Mystik beziehen sich aber auf die Art seiner Gotteserkenntnis oder Gottverbundenheit. Es könnte geschehen, daß einem Neubekehrten sofort die eingegossene Beschauung zuteil wird. Deshalb wäre er doch zunächst ein Anfänger im geistlichen Leben. Würde die mystische Begnadigung andauern, so würde er vielleicht unter dem Einfluß so starker Gnaden rasch zur Stufe der Vollendung, zum heroischen Tugendgrad, aufsteigen. Es könnte auch sein, daß jemand verhältnismäßig früh einzelne mystische Gnaden empfängt, aber wenig Gebrauch davon macht, wenig fortschreitet, später aber, nachdem sich die mystischen Gnaden zurückgezogen haben, dennoch zur heroischen Tugend gelangt und am Ende die Beschauung wiederfindet. Das Häufigste wird jedoch sein (sofern man bei etwas, das so selten vorkommt wie die c. i. in ihren höheren Graden, von Häufigkeit sprechen kann), daß die eingegossene Beschauung erst aufzutreten beginnt, nachdem bereits eine beträchtliche Vollkommenheit erreicht ist, und in stärkerem Maß erst erscheint, nachdem schon Jahre heroischer Tugendübung vorausgegangen sind. Daher ist es zweckmäßig, die mystischen Gnaden erst bei der Besprechung des Weges der Vollendung zu behandeln, da sie für den Weg der Anfänger und den der Fortschreitenden zum Mindesten nicht charakteristisch sind.

3) Die Disposition zur eingegossenen Beschauung. Wäre die eingegossene Beschauung eine Tätigkeit des Willens, mithin ein Actus voluntarius, meritorius, so könnte der Mensch sie durch einen freien Willensentschluß hervorbringen, obwohl sie der übernatürlichen Ordnung angehört; denn volenti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Nun aber besteht sie in einer Erweiterung der Erkenntniskraft nach der Richtung eines ihr nicht proportionierten Objektes, und eine

solche zu geben ist auch der von der Gnade unterstützte Wille nicht imstand. Daher stimmen alle Lehrer des geistlichen Lebens und alle mystischen Theologen überein, daß es vollständig aussichtslos ist, mystische Vorgänge auf psychologischem Weg in sich erzeugen zu wollen, etwa durch Anwendung von Kunstgriffen, Versenkung, Ausschalten der Sinnestätigkeit und dergleichen. Auf diese Weise ließen sich wohl Zustände erzeugen, die mit einzelnen mystischen Begleiterscheinungen einige Ähnlichkeit hätten, mit der wirklichen c. i. jedoch in keiner Beziehung stünden.

Dennoch stimmen die mystischen Theologen auch darin überein, daß Gott die eingegossene Beschauung nicht nach einem für uns völlig unerkennbaren Plan verleiht, daß sich also Bedingungen schaffen lassen, die eine Verleihung der c. i. einigermaßen wahrscheinlich machen. Diese Bedingungen werden im allgemeinen dieselben sein, die auch die Erreichung des heroischen Tugendgrades wahrscheinlich machen. Die Möglichkeit, diese Bedingungen zu erfüllen, besteht für alle Menschen nur theoretisch; praktisch werden sich viele, ja die weitaus meisten außerstande sehen, sowohl den heroischen Tugendgrad als auch die eingegossene Beschauung in dem angegebenen Sinn zu erreichen.

Ebenso wie es für die Vollkommenheit Naturanlagen gibt, die die Lage günstiger gestalten, so ist es auch mit Hinsicht auf die Mystik. Alle früher behandelten »kausalen Hemmungen«, also Krankheit, Schwäche der Begabung, Roheit, schlechte Erziehung usw. bilden auch in demselben Sinn Hindernisse für die Mystik. Wenn man fragt, welche Veranlagung die günstigste sei, so wird man vielleicht sagen können: klarer, nüchterner, nicht allzu beweglicher Verstand, Harmonie des Charakters und nicht zu komplizierte Umweltsverhältnisse. Schwärmerische, poetische Naturen scheinen sehr ungeeignet zu sein, ebenso eigentliche Genialität. Doch sind

diese Zusammenhänge noch kaum untersucht und lassen sich auch schwer untersuchen. Wenn sich z. B. ein Mystiker unter dem Einfluß der c. i. zu dichterischen Leistungen aufschwingt, so wird es schwer zu entscheiden sein, ob eine dichterische Veranlagung schon vorher bestanden hat, und ob sie für den Empfang der c. i. förderlich oder hinderlich war.

Kenntnis der mystischen Wissenschaft, Lesen mystischer Schriften und Verkehr mit Mystikern sind ohne Einfluß. Die eingegossene Beschauung »steckt nicht an«. Eine Ansteckung erstreckt sich höchstens auf Äußerlichkeiten, indem in einer Zeit oder an einem Ort, in einem Kloster, wo mehr Mystiker als gewöhnlich sind, auch die andern mitunter die Ausdrucksweise von Mystikern annehmen. Eigentliche mystische Bewegungen, Massenmystik, gibt es in der katholischen Kirche nicht. — Studium und Beobachtung mystischer Dinge können sehr schädlich sein für Menschen ohne Urteil und ohne Selbstbeobachtung, da bei solchen leicht Überspanntheit, Überhebung und Extravaganzen entstehen können, sehr zum Schaden des Vollkommenheitsstrebens. Bei ernsten Menschen kann ein solches Studium aber auch förderlich sein, indem dadurch das Verlangen nach höherer Vollkommenheit geweckt und genährt wird.

Das beste Mittel um zur c. i. zu gelangen ist ein eifriges Tugendstreben, und zwar besonders: großmütiges Opfer, Loslösung von der Welt, Selbstverleugnung, eifrige Gebetsübung, und wie es scheint ganz besonders: Keuschheit und körperliche Abtötung. Der beste Weg zur Beschauung ist daher der Ordensstand, da in ihm diese Mittel am besten gepflegt werden. Insbesondere sind es die kontemplativen Orden, die in der Vorbereitung auf die Beschauung geradezu eines ihrer Ordensziele erblicken[1]). Wenn man in der Berufung zu einem solchen

[1]) Berlière, L'ascèse Bénédictine etc. S. 219; Jérôme de la Mère de Dieu O. Carm. La Tradition mystique du Carmel 1929. — Wenn

Orden, das entsprechende Tugendstreben vorausgesetzt, eine nähere Berufung zur c. i. erblicken will, so ist das sicher keine Vermessenheit. Doch kann auch ein tätiges Leben, namentlich eines, das ganz den Übungen der Nächstenliebe gewidmet ist, die Erlangung der mystischen Gnaden befördern.

Möglichste Gewissenhaftigkeit in der Vermeidung von Sünden ist, wie für jedes Streben nach der Vollkommenheit, so auch für die Vorbereitung auf die Beschauung unerläßlich. Doch haben jene Seelenführer unrecht, die erst dann an eine Berufung zur Mystik glauben wollen, wenn absolute Fehlerlosigkeit vorliegt; eine solche ist unmöglich.

4) Die Wirkung der eingegossenen Beschauung auf das geistliche Leben. Die Wirkung der eingegossenen Beschauung auf das geistliche Leben ist überaus stark, und zwar schon von ihren untersten Graden an. Ein Tropfen dieses göttlichen Lichts genügt sozusagen, um einer Seele vielleicht auf Jahre hinaus eine neue Richtung zu geben. Dabei paßt sich die eingegossene Beschauung wie jede Hilfsgnade durchaus dem Vorhandenen an, sie wird nicht als Fremdkörper empfunden, sie fixiert die schon bestehende Richtung, beseitigt das Schwanken, die Unsicherheit, vertieft und bereichert. Eine moderne Mystikerin drückt das, wo sie von der Zeit vor ihrer mystischen Begnadigung redet, so aus: »Ich kannte Dich ohne Dich zu kennen, ich liebte Dich ohne Dich zu lieben«.[1])

Wie früher dargelegt wurde, hängt im Streben nach der Vollkommenheit das meiste von den Motiven ab,

die älteren Autoren, namentlich die mittelalterlichen, von der Vita contemplativa sprechen, muß man sich hüten, diese ohne weiteres dem gleichzusetzen, was wir heute unter c. i. verstehen. Die Vita contemplativa steht im Gegensatz zur Vita activa. Man kann in der Vita activa die c. i. haben und man kann in der Vita contemplativa ohne sie sein.

[1]) Journal spirituel de Lucie Christine (1870—1908) Publié par A. Poulain, Paris 1920 8. éd. S. 2.

man könnte auch sagen von den Idealen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die religiösen Ziele und Ideale eine außerordentliche Verstärkung dadurch erfahren, daß sie nicht bloß durch den Glauben auf dem mühsamen Weg der Abstraktion erfaßt, sondern gleichsam unmittelbar geschaut werden. Die Überlegenheit der religiösen Inhalte gegenüber den viel unmittelbarer auf den Gesamtmenschen wirkenden sinnlich-natürlichen muß für gewöhnlich mühsam und immer wieder von neuem erkämpft werden; die Beschauung sichert den religiösen Inhalten mit einem Schlag diese Überlegenheit. Nicht als ob damit das Tugendstreben aufhörte oder den Charakter des Ringens verlöre. Die Beschauung dauert ja nicht immer, und überdies werden durch die Beschauung die Ziele immer höher, immer allseitiger, die Tugendforderungen, die der Mensch an sich stellt, immer größer, so daß das Streben und Ringen, anstatt aufzuhören, immer gigantischer, aber auch immer siegreicher wird.

Dennoch zwingt uns nichts, bei der Behandlung des Weges der Vollkommenen einen Unterschied zu machen zwischen der Vollkommenheit solcher, die sie mit der Beschauung, und solcher, die sie ohne Beschauung erreichen. Für die Bebauung eines Feldes macht es keinen Unterschied, ob man es gekauft oder geschenkt bekommen hat, und die Reise ist die gleiche, ob man mit einer Freikarte fährt oder bezahlt hat. Wenn wir von einem Heiligen nicht eigene seelische Geständnisse besitzen, so ist es aus dem bloßen Charakter seiner Vollkommenheit kaum zu entscheiden, ob er Mystiker war oder nicht.

2. Charakteristik des Weges der Vollendung.

In der allgemeinen Aszetik ist der Inhalt der christlichen Vollkommenheit besprochen worden, so wie er uns in der Hl. Schrift, in der Lehre und im Leben der Kirche vor Augen tritt. Das vollkommene Leben ist

jenes, das die Heiligen geführt haben und das die Ordensleute führen, wenn sie den Geist ihrer Regel erfüllen, und alle, die diesen Vorbildern nacheifern. Es ist der Weg der heroischen Tugendübung.[1])

In der speziellen Aszetik oder der Lehre vom geistlichen Fortschritt nun erscheint die heroische Tugendübung nicht als Ziel, sondern eben als Weg, als ein Stadium des geistlichen Lebens, das, wie die vorausgehenden Stadien der Anfänger und der Fortschreitenden, seine Kennzeichen und Eigentümlichkeiten hat.

Diese Kennzeichen lassen sich zusammenfassen in drei Gruppen von scheinbaren Gegensätzlichkeiten. Es sind Gegensätze, die in den früheren Stadien des geistlichen Lebens bereits begonnen haben, wirksam zu werden, die den Charakter der Unfertigkeit und oft auch der Unruhe in diesen Stadien bewirkt haben, und die nun in den Vollendeten in stärkster Ausprägung einander gegenüberstehen. Und gerade in diesem scheinbaren Gegenüberstehen vollendeter Gegensätze zeigt sich die Harmonie der christlichen Vollkommenheit.

1) Innerlichkeit und Aktivität. Der erste Gegensatz ist der der größten Innerlichkeit und ungehinderter Tätigkeit nach außen. Der Vollendete lebt ganz im Glauben. Die religiösen Inhalte erfüllen sein Inneres in einer Weise, daß daneben die irdischen Interessen kaum mehr zur Geltung kommen. Die Hoffnung auf die jenseitige Vollendung steht beherrschend im Vordergrund. Dennoch ist er imstand, ungehindert Werk an Werk zu setzen, und nicht nur Dinge, die man mit geteilter Aufmerksamkeit, gleichsam mit einer Hand, verrichten kann, wie körperliche Arbeit, sondern Dinge, die den ganzen Menschen und alle seine Fähigkeiten beanspruchen. In der Tat finden wir Heilige, die gerade zur Zeit ihrer Vollendung von einer unerhörten Aktivi-

[1]) Beschreibung der heroischen Tugendübung im einzelnen s. S. 61—70.

tät waren: Heroen der Nächstenliebe, wie Petrus Claver; rastlose Missionäre, wie Franz Xaver und Klemens Hofbauer; Gelehrte, wie Thomas von Aquin, dessen riesige Geistesarbeit bei einer Lebensdauer von nur 49 Jahren kaum glaublich erscheint[1]); kirchliche Regenten wie Gregor VII und Karl Borromäus. Dann aber auch Männer von einer solchen Vielseitigkeit, daß sie auf den verschiedensten Gebieten in ihre Zeit eingriffen, wie Bernhard, Canisius, Vinzenz von Paul, Alphons von Liguori. Aber auch solche Heilige, die nicht dazu berufen waren in die großen Weltgeschicke einzugreifen, waren mitunter von einer staunenswerten Aktivität in ihrem kleinen Kreis, was äußerlich daraus hervorgeht, daß die bewundernde Mitwelt vieles aus ihrer Tätigkeit der Aufzeichnung für wert erachtete. Denn das ist das Charakteristische an den Heiligen, daß bei ihnen viele Taten, die bei andern leer und banal erscheinen, Leben und Wert erhalten.

Diese Fähigkeit des vollen persönlichen Handelns steht nur scheinbar in Widerspruch mit der vollkommenen Losgelöstheit vom Irdischen, der vollkommenen Selbstverleugnung. In Wirklichkeit ist es gerade diese Losgelöstheit, die ihre Kräfte entfaltet. Die Selbsttäuschungen, Zielverschiebungen, Verkrampfungen, sind beseitigt. Nur der freie Wille regiert, hingegeben an die höchsten, alles umfassenden Ideale, soweit dies dem Menschen nur überhaupt möglich ist. Aber der freie Wille herrscht nicht wie eine abstrakte, unpersönliche Macht, es handelt der mit dem Willen befreite Gesamtmensch mit aller seiner persönlichen Eigenart, und darum hat so vieles, was die Heiligen tun, auch das scheinbar Alltägliche, jene Note des Einzigartigen, Unwiederholbaren.

[1]) Man hat ausgerechnet, daß Thomas, wenn er heutzutage gelebt hätte, in seinen letzten Lebensjahren mindestens alle zwei Monate 350 Druckseiten seinem Verleger geliefert hätte (Revue Thomiste 1923. S. 153).

2) Sittenstrenge und Milde. Die Heiligen meiden die Sünde mit der äußersten Gewissenhaftigkeit; mit fast mikroskopischer Genauigkeit entdecken sie selbst da noch Unrecht, wo auch strenge Wohlanständigkeit keinen Schatten mehr findet. Da sie ganz vom Glauben erfüllt sind, müssen sie einen wahren Haß gegen alles empfinden, was irgendwie den Gedanken Gottes entgegensteht. Und doch stehen sie meist nicht als Cherubim mit dem Flammenschwert vor der sündigen Welt, sie werfen sich nicht zum Ankläger oder Richter über die Bosheit der Menschen auf.

Im Gegenteil finden wir bei den Heiligen oft Züge äußerster Milde, einer Milde den Sündern gegenüber, die zuweilen die Grenzen des Zulässigen fast zu überschreiten scheint. Daher jene Macht, mit der sich so häufig gerade die ärgsten Sünder zu den reinsten Heiligen hingezogen fühlen. Daher oft die außerordentlichen Erfolge heiliger Priester in der Seelsorge.

Diese Verbindung von äußerster Strenge und äußerster Milde erklärt sich folgendermaßen. Ganz in die Glaubensatmosphäre eingetaucht, ist sich der Heilige seines eigenen Nichts vor Gott bewußt. Ist ihm gar noch in mystischer Schau der Einblick in dieses Nichts vertieft worden, so erscheint ihm nicht nur die eigene Nichtigkeit, sondern auch die eigene Sündhaftigkeit in viel deutlicherem Licht als die der andern, die er nur von außen beobachten kann. Im Munde eines solchen Heiligen ist dann der Ausspruch, er sei der größte Sünder von allen (1. Tim. 1, 15), keine bloße Demutsphrase. Dieses Bewußtsein des eigenen Nichts und der eigenen Sündhaftigkeit ist aber für den Vollkommenen meistens nicht mehr quälend; es ist vielmehr erlösend und befreiend. Er weiß, daß er nichts von sich, dafür aber alles von Gott zu erwarten hat. Und gleichzeitig macht es ihm unmöglich, dem sündigen Mitmenschen mit der Härte eines Richters gegenüberzutreten.

Überdies sieht der Vollkommene in der ganzen Welt die durch Christus erlöste Menschheit, und in jedem Einzelmenschen die zur Glorie berufene erlöste Seele. Es kann ihn also nur drängen, die Früchte der Erlösung für jede Einzelseele wirksam machen zu helfen, während das Verdammen und Verurteilen außerhalb von seinem Interessenkreis liegt.

Beim Unvollkommenen kann die Härte oder der Haß gegen die Sünde oder den Sünder von der Selbstüberhebung kommen, mit der er immer noch, wenn auch nicht immer bewußt, Vergleiche zieht zwischen der eigenen Untadelhaftigkeit und der Bosheit der andern. Sie kann aber auch ihre Wurzel haben in einer Schwäche des Glaubens. Er meint immer noch, das Gottesreich sei in Gefahr, sein Dazwischentreten sei nötig, um das Gute zu schützen, Gott werde sozusagen allein nicht fertig mit den Seelen. Wohl knüpft Gott die Erteilung seiner Gnaden oft in erstaunlichem Maß an die Mitwirkung dritter Personen. Auch die Strenge des Erziehers, des Gesetzgebers, des Vorgesetzten, gehört zu seinen Heilsmitteln. Aber beim Unvollkommenen, der noch nicht ganz frei ist von Stolz, Neid, Rachsucht, Eitelkeit und andern persönlichen Motiven, wird die Strenge ganz anders aussehen als die Strenge des Heiligen, die nur mehr die des Vaters oder des Hirten ist.

Endlich steht der Heilige, und dies ist vielleicht für den natürlichen Menschen der am schwersten zu fassende Gedanke, so völlig auf dem Standpunkt Gottes, daß ihn auch die menschliche Verstocktheit, die mit der Verwerfung endet, nicht aus seinem inneren Gleichgewicht bringen kann. So wie die Engel zwar alles tun, was sie können, um eine Seele zu retten, aber den freien Willensentschluß des Menschen achten, auch wenn er nach dem Bösen ausschlägt, oder vielmehr darin die Größe Gottes achten, der dem Menschen diese Freiheit gegeben hat, so wird auch der Heilige die Verstocktheit der Menschen ohne Urteilsspruch, aber letztlich auch ohne Fassungslosigkeit ansehen können, weiß er doch, daß der Anblick der Hölle weder die Glückseligkeit Gottes, noch die seiner Verklärten im Himmel trüben wird.

3) Kompliziertheit und Einfachheit. Das Streben nach der Vollkommenheit erfordert ein unausgesetztes Überwachen aller inneren Vorgänge des Menschen. Nun sind aber diese Vorgänge überaus komplizierte Gebilde. Die Weite des menschlichen Bewußtseins ist zwar nicht groß; gleichzeitig kann ihn kaum mehr als ein einziger Verstandes- oder Willensakt beschäftigen. Und diese das Bewußtsein augenblicklich ausfüllenden Vorgänge sind oft sehr unwichtig. Dafür wechseln aber Verstand und Wille, von den Sinnen ganz abgesehen, unausgesetzt ihren Gegenstand, und zwar mit einer Schnelligkeit, daß praktisch mehrere, ja sehr viele beinahe kontinuierliche Erlebnisreihen im Bewußtsein nebeneinander herlaufen. Es ist, wie wenn im Menschen fortwährend eine Menge Filmbänder gleichzeitig abliefen, die sich auf die wunderlichste Weise kreuzen, ohne daß jedoch dadurch ein sinnloses Durcheinander entstünde. Aufgabe des Vollkommenheitsstrebens ist es nun, zu wachen, daß kein Filmteil ablaufe, ohne die Zensur passiert zu haben, oder, um dieses etwas triviale Bild zu verlassen, daß keine Regung, kein Gefühl, kein Phantasiegebilde, kein Verstandesakt und kein Willensentschluß vorkomme, der auch nur im geringsten von dem letzten und einzigen Ziel des Menschen wegführt. Das ist nun nicht so kompliziert, wie es scheinen mag; denn der Mensch ist an seine inneren Vorgänge gewöhnt, sie sind sozusagen mit ihm aufgewachsen, er erkennt in der Vielheit ohne Mühe die Einheit und braucht, um immer vernunftgemäß zu handeln, nicht fortwährend jeden kleinsten Vorgang aufs neue zu analysieren. Nur so ist es möglich, daß der Mensch überhaupt mit seinem Inneren fertig wird, und auch so noch bedarf es seiner ständigen

Wachsamkeit und Anstrengung. In der Steigerung dieser Wachsamkeit und Anstrengung besteht nun das Vollkommenheitsstreben, und so könnte es scheinen, als ob dieses Streben, je allseitiger es wird, um so komplizierter und unübersehbarer werde. Tatsächlich empfängt der Anfänger, und oft genug auch der Fortschreitende diesen Eindruck. Schon das allgemeine Moralgesetz hat eine Menge Punkte, auf die der Christ wenigstens in der Weise gleichzeitig zu achten hat, daß sie niemals ganz seinem Bewußtsein entschwinden. Durch das Vollkommenheitsstreben wird diese Aufmerksamkeit gesteigert, es treten dazu die Beobachtungen vieler Regeln, Methoden und Hilfsmittel, so daß er sich vorkommen kann wie ein Orgelspieler, der auf drei Pedalen und drei Manualen gleichzeitig verschiedene Stimmen spielen und dazu noch registrieren soll. Aber gerade der Vergleich mit dem Künstler zeigt, wie die Vereinfachung vor sich geht. Ist der Künstler technisch vollkommen, so erscheint ihm seine Tätigkeit nicht mehr kompliziert. Er braucht nur mehr den künstlerischen Gesamteindruck zu wollen, an ihn zu denken, und alle seine Fähigkeiten und alle Möglichkeiten des Instruments ordnen sich wie von selbst dem einen Zweck unter und bringen das Gewollte hervor. Diese Vereinfachung macht sich im Vollkommenheitsstreben schon frühzeitig geltend, sobald einmal die ersten Anfangsschwierigkeiten überwunden sind. Vollständig wird sie erst dann, wenn der Mensch vollkommen Herr seiner selbst, vollkommen hingegeben an die höchsten Ziele ist, oder von der andern Seite betrachtet, wenn Gottes Gnade in ihm zur vollkommenen Herrschaft gelangt ist. Ist diese vollständige Vereinfachung erreicht, dann kann die ganze Fülle des geistlichen Tuns in eine kürzeste Formel gegossen werden: »der Wille Gottes«, oder: »Nachfolge Christi« oder: »alles für Jesus«.

Diese Vereinfachung läßt sich aber nicht willkürlich herbeiführen durch vorzeitige Abkürzung, durch vorzeitiges Aufgeben der methodischen Kleinarbeit, genau so wenig wie beim Künstler. Das Ergebnis wäre in diesem Fall nicht eine Einfachheit der Fülle, sondern eine Einfachheit der Armut. Die Vollkommenheit ist aber Fülle: »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüt und aus allen deinen Kräften«.

Namen- und Sachregister.

Abhärtung 251
Abkürzungswege 118 ff.
Ablenkung b. Versuchungen 253 f.
Abnegatio sui 233
Äbte, die nicht Priester sind 75
Äbte auf Synoden 79 f.
Äbtissin, Sündenbekenntnis vor der 262
Abtötung, körperliche 67 132 219 233 ff 284
— Geschichte 238 ff.
— Stellung im geistlichen Leben 246 ff.
Abstinenz von Fleisch 67 237
— von Wein 67
Acedia 131
Adam, K. 262
Aelred v. Rieval 264
Aetheria, Pilgerreise 72 f 74 239
Akte, innere u. Gehorsam 266 269
Albers 225
Alexander II 81 107
— III 43 84
— VII 227
Alfons v. Liguori 115
Allheilmittel im geistl. Leben 127
Almosengeben 69 70
Altaner 85
Amalar v. Metz 78
Anbetungsstunde 209
Andacht b. d. Zelebration 67 231 f
Andachtsübungen 192 ff.
— Übermaß 194 f.
Anfang, Anfänger im geistl. Leben 147 150 ff. 260 271 f.
Anhänglichkeit a. d. Hl. Stuhl 70
Anthropozentrische Einstellung 189
Antonius d. Einsiedler 76 108 131 189 258
Anselm 141 143 264
Applicatio sensuum 213
Approbation v. Orden 81 ff.
Arbeit als Buße 242 246
— an sich selbst 233 251
— körperliche 159
Arbeitsscheu, natürliche 118
Ardo Smaragdus 79
Arintero 276
Arrangieren v. Hindernissen 120 ff
Aszese im bes. Sinn s. Buße
Aszetik, biblische 29 ff.
— positive 3 29 ff.
— spekulative 5 ff.
Athanasius 42 189
Auffassungsblödheit 114
Aufgeschlossenheit als Zeichen des Ordensberufes 156
Augustin, hl. 115 161 189 264
Ps.-Augustin De Spiritu et Anima 190 196
Augustiner-Eremiten 88 244
Augustiner-Chorherren 204 223
Augustinusregel 87 88
Außerordentlichkeit des heroischen Tugendgrades 58
Austritt a. d. Kloster 129 155 176
Ausweichen vor der Forderungen des Lebens 119

Barfußgehen 239 244
Basilius 189
Batiffol 77
Begabung 114 f.
Begierlichkeit, dreifache 32 106
Begriffsstützigkeit 114
Beicht, häufige 67
Beichthören als Priesterpflicht 70
Beichtvater als Seelenführer 262 ff. 267 ff.
— ständiger 262 f.
Bekehrung, aszetische 150 ff.
Bekenner und Martyrer 41 51 f.
Belehrbarkeit als Zeichen des Ordensberufes 156 272
Bellarmin 58 85
Benedikt VIII 42
— XIV s. Lambertini
Benedikt, hl. 72, 76 f. 253
— Regel des hl. 77 ff. 79 86 160 162 163 185 188 196 197 206 238 239 240 244 259 f.

Benediktiner-Reklusen 108
Benedikt v. Aniane 79 80
Benedikt v. Cluse 200
Berlière 77 161 162 198 206 284
Bernard S. J. 221
Bernhard v. Clairvaux 83 132 136 138 141 143 185 189 197 236 251
Beruf s. Ordensberuf
Berufsgeschäfte, weltliche 159
Berufskämpfe 125 155 f.
Berufung z. Vollkommenheit 105 152
— zur Mystik 276
Bérulle 224
Beschauung, eingegossene 25 66 274 ff. s. Contemplatio infusa
— erworbene 66
Bescheidenheit 35
Beständigkeit s. Stabilitas
Bestätigung, päpstliche, der Orden 81 ff. 247
— heutiges Verfahren 92
Besuchung des Allerheiligsten 194 211 f.
Betrachtung 22 66 186 195 ff.
— in den Exerzitien 213 ff.
— Geschichte 195 ff.
— und Kirchenjahr 211
— Ort 212
— Praxis 209 ff.
— während der liturg. Funktionen 204 231
Betrachtungsbuch 204 211
Bettelorden 86 ff. 95
Beuroner Kongregation 185
Bihl 43 55
Bindung bei der Mystik 279 f.
Bischof als Seelenführer 266
Bisling 224
Bittgebet u. Abtötung 257
Blosius 222
Bludau 72 239
Böhr 222
Bona 135 f. 138 139 140 224
Bonifaz IV 72 77
Bonaventura 148 190 199 244
Brevier 209 229 232
Brüder v. gemeinsamen Leben 204
Buße 245 ff.
Bußgeist 70 132 241 ff. 256 ff.
Bußgürtel 243 s. Cilicium
Bußwerkzeuge 252
Butler, Cuthbert 162 207 238

Caesarius v. Arles 189
Calixt II 81 83
Camaldulenser 81 107
Canisius 221
Canonici 78 87 262
Canonizatio s. Kanonisation
Cassian 134 135 163 189 235 244 259
Cathrein 18
Cella retrusionis 242
Charakterfehler 116
Charakterologie 112 f. 131
Charta caritatis 80 82 f.
Chorgebet 73 77 91 162 163 229 239 254
Chrodegang 79 262
Chrysostomus 189
Cilicium 67 237 240 243 f.
Cisneros O. S. B. 220
Citeaux s. Zisterzienser
Claudius de la Colombière 265
Clemens VII 91
Cluny, Cluniazenser 80 ff 83 84 87
Codina 219
Codex Juris Canonici 90 92 96 106 109 213 214 226 261 263
Columbaregel 79 236
Concordia Regularum 79
Confessarius extraordinarius 263
Consideratio 213
Consuetudinarius 124
Consuetudines Farfenses 162 163
Contemplatio infusa 183 274 ff.
Contemplatio als Stufe der Betrachtung 197 ff.
— im uneig. Sinn 213
Conversio 75 151
de la Cour 223

Danksagung nach d. Messe 209
David v. Augsburg 201
Delehaye 42
Demut 114 127 160 270 272
— Habitus 175
— bucklige 134
Deo vacare 86 87 95 161
Devotio moderna 204 220
Dionysius Ps. Areop. 148 f. 281
Direktorium z. Exerzitienbuch 222
Discretio 131 ff.
Disziplin s. Selbstgeißelung
Doener 222
Dogmatik, Studium als Mittel zur Innerlichkeit 184 f.

Dominicus 91 243
Dominicus Loricatus 243
Dominikaner 84 86 87 88
— Terziaren 89
Dorotheus, Einsiedler 235 259
Dritte Orden 88 f 157

Eadmer 141 144 264
Ehrgeiz, überspannter 120 ff. 130 139 f.
Eigenliebe 139
Eigensinn 128
Einfachheit u. Kompliziertheit im G. L. 291 f.
Einfalt 65 115
Einheit des geistl. Lebens 276 f.
Einkehrtage 214
Einsamkeit 213 f. 218
Ekstase 280
Empfindlichkeit 130
Engel s. Geister
Entschlußlosigkeit 130
Entziehungskur 255
Erbsünde 246
Eremiten 107 f.
Esparza 58
Eudes 224
Eudisten 225
Eugen III 83
Eusebius v. Vercelli 41
Exaltiertheit 126
Exemtion 75
Exerzitien 161 169 186 213 ff.
— Aufbau 215 f
— Geschichte 219 ff.
— liturgische 217
Exerzitienbücher 223 ff.
Exzentrizitäten 70

Fama sanctitatis 50
Familie, Trennung v. der 158 f.
Fanatismus 127
Farges 275
Fasten 67 132 142 237 238 240 ff. 247 252 f.
Fehler bei Vollkommenen 33 59 68 f. 116 128 285
Fénélon 18
Feuillanten 224
Fleisch, Abstinenz von 67 237
Fortschritt, geistl. 144 ff 147 164 ff.
Franz v. Assisi 55 88 243 264
— v. Sales 207 f. 224 252 265
— Xaver 115 220
Franziskaner 86 87 88
— Terziaren 88 f.
Freundschaft, geistl. 129 264 ff. 268
Fröbes 151
Frusius 220

Gaben des Hl. Geistes 278
Galtier 262
Garrigou-Lagrange 18 66 275 276
Gastfreundschaft 34 242
Gebärkliniken 95
Gebet 22 24 35 66 182 ff. s. Innerlichkeit
— der Ruhe 279
Geduld 114 127
Gefühlsroheit 115
Gegenwart Gottes 279
Gehorsam 38 115
— gegen den Seelenführer 265 ff.
Geißelung s. Selbstgeißelung
Geister, böse 35 116 f.
— Unterscheidung 131 ff. 134 ff.
Gelasius I 42
— II 81
Geltungsbedürfnis 120 ff. 126 139
Gelübde s. Ordensgelübde
— d. Gehorsams gegen d. Seelenführer 268 f.
Gemeinschaftsleben s. Vita communis
Genialität und Mystik 283
Gerechtigkeit 61 65
Gerhard v. Zütphen 204
Gerson 132 137 140 142 203 f.
Gesundheit u. Abtötung 251 f.
Gewissenserforschung 161 188 ff.
Gewissensrat u. Beichtvater 263
Gewissensrechenschaft 261
Glaube, Hoffnung und Liebe 33 f. 61 ff.
Glaubensbewußtsein s. Innerlichkeit
Gleumes 205
Gnade s. Gratia
— aktuelle 22 ff.
— heiligmachende 5 ff 23 27 281
— helfende 10 22 27
— vorbereitende 22
Gnadenführung 24 ff. 167 ff.
Göller 262
Gonzalez Ant. O. P. 66
Gori 222
Gosset 222

Gottverlassenheit als Prüfung 68 280
Gougaud 108 239 244
Grade der eingegossenen Besch. 278 ff
Gratia s. Gnade
— actualis 24 25 ff,
— adiuvans 22 168
— diaboli 167
— efficax 23
— elevans 275
— excitans 22 26 152 168
— externa 23 25 168
— gratis data 55 f. 275
— ordinaria u. extraord. 275
Gregor d. Gr. 73—77 147 189
— IX 55
— XIII 221
— v. Nazianz 148
Gretser 235 243
Grimlach 108 249
Guéranger 161
de Guibert 164 275
Guido Pomposianus 243
Guigo Carth. 197 f.
Gute Meinung 19 ff. 281

Habitus acquisitus 10 11 ff. 14 ff. 21 173 ff. 178 ff. 249 ff.
— infusus 14 ff.
— malus 14
Hatheyer 177
Häuslichkeit 34
Hauspostillen 187
Heidenmissionär, Beruf 155
Heiligentyp, Entwicklung 51 ff.
Heiligsprechung s. Kanonisation
Heilige Schrift 29 ff. 187 211
Heinrich Suso 201 ff. 243
Heiterkeit 65
Hemmungen 112 ff.
— finale 117 ff. 132
— kausale 114 ff. 132 153 283
Heroizität s. Tugendgrad
Herrschtrieb 120
Herz-Jesu-Andacht 24 194 195
Hieronymus 238 240 242 243 264
Hindernisse 32 112 ff s. Hemmungen
Hirtenamt u. Seelenführung 266 f. 271
Hoffnung 33 f. 62 f.
Höflichkeit 34
Hohenegger-Zirler 223
Honorius III 84
Huemer 223
Hugo v. Cluny 81
— v. St. Viktor 149 189 198 f.
Hürth 18

Ichsucht 36 140
Ideale s. Motive
Ignatius v. Loyola 160 161 191 205 f 209 214 219 220 237 243 260 263
Illuminatio s. Wege
Innerlichkeit 182 ff.
— u. Aktivität 287 f.
Innozenz III 138
— XI 149 258
— XII 95
Intelligenz s. Begabung
Isidor v. Alexandrien 259
— v. Sevilla 189 240

Jansenisten 91
Jérôme de la Mère de Dieu 284
Jesuiten 91 f. 163 220 ff. 261
Johann B. Vianney 115
Josef v. Cupertino 115
Jungfrauen, gottgeweihte 72
Jungfräulichkeit 38

Kanonisation 40 ff.
— Geschichte 41 ff.
— Inhalt d. definitiven Spruches 48
Kapitulare Regierungsweise 93
Kapuziner 223 227
— Terziaren 89
Kardinaltugenden s. Tugenden
Karl Borromäus 221 224 227
Karmeliten 87 88 190 223 244
Katharina v. Siena 243 262 264
Kerlivio 225
Ketten als Bußwerkzeuge 242
Keuschheit u. Abtötung 250
— und Mystik 284
Kindersinn 35
Kinderstube 115
Kindheitserfahrungen 119 f. 143 f.
Kirchenbuße 239 f.
Klarissen 244
Klausur 92 160
Klostername 157
Klugheit 61 65
Kommunion, häufige 67 94
Kompliziertheit des geistl. Lebens 291 f

Kongregation, marianische 157
Kontrolle im Kloster 163
Körperpflege, Vernachlässigung 240
Körperschwäche und Vollkommenheit 114
Krebs 276
Kreuzweg 217

Laienbrüder 115 153
Lambertini (Bened. XIV) 42 f. 44 55 57—59 62—70 80 85 237 243
Lauheit 127 f.
Laurea, Card. 66
Läuterungen, passive 280 f.
Lazaristen 92
Leben, geistliches, Begriff 144 f.
— gemeinsames s. Vita communis
Lebenslüge 121 ff. 143
Leclercq 243
Leclercq-Kaufmann 262
Le Contat 223
Lectio divina 77 162 186 ff. 206
— als Stufe d. Betrachtung 197 ff.
Legitimationen 125
Lehmkuhl 237
Lehramt, kirchl., u. Aszetik 39 ff.
Leiden 35 f. 67 f. 114
Leiden Christi 114 193
Leidenschaften, außergewöhnliche 115 f.
Leitung d. Hl. Geistes 24 ff. 126
Leo X 44
— XIII 89 92
Lercher 276
Lernfähigkeit 115
Lesung, geistl., s. Lectio divina
Libertas Romana 81 f.
Liebe Gottes 18 f. 33 f. 63 f.
Lindworsky 177
Liturgie 161 169 f. 228 ff. 238 f.
Liturgischer Stil 231
Loci theologici f. d. Aszetik 30
Lohngedanke 28
Losschälung v. d. Welt 233
Lucie Christine 285
Lumen gloriae 2 274
Luther 90

Mabillon 79 243 262
Mangel an Begabung 114 f.
Manifestatio conscientiae s. Gewissensrechenschaft
Marienverehrung 24 193 195
Martin V 89
Martyrer u. Bekenner 41 51 f.
Masochismus 253
Massenmystik 284
Mäßigkeit 126 f.
Mauriner 223
Mayer H. Suso O. S. B. 71
Mayr Igo S. J. 225
Meditatio 195 ff. s. Betrachtung
Meinung, gute 19 ff. 281
Menendez Reigada 276
Mens sana in corpore sano 253
Mercedarier 87
Meritum s. Verdienst
Methoden im geistl. Leben 164 ff.
— d. Betrachtung s. Betrachtung
Messe, Andacht b. der 94 231 f.
Minderwertigkeitsgefühl 120 127
Moderator spiritualis 263
Molinos 149 258
Mortificatio s. Abtötung
— Worterklärung 234
Motiv 12 19 ff. 176 177 ff. 254 ff.
Murawski 252
Musik, profane 159
Mutz 252
Mystik 24 25 66 125 132 152 183 272 ff.
— falsche 125 133 219
Mystiker, mittelalterliche 201 f.

Nachahmung Christi 35 f.
Nachfolge Christi s. Thomas v. Kempen
Nächstenliebe 34 65
Nachtwachen 67 132 137 239
Natur, Freude an der 159
Naval 149
Neid 128
Nepotianus 242 243
Nerven u. Abtötung 249 251
Neurose, Neurotiker 117 121
Norma tuta perfectionis 247
Normen d. Religiosenkongreg. 94 f.
Novize s. Anfänger
Novizenmeister 260 272
Noviziat, Tagesordnung 161

Odo v. Cluny 80
Offenheit g. d. Seelenführer 269 f.
Olier 224
Opera supererogatoria s. Räte, partikuläre
Öpferchen-Aszese 249

Opus Dei 73 77 86 161 228
Oratio als Stufe der Betrachtung 197 ff.
Oratorianer 224
Orden, Dritte 88 f. 157
— kontempl. u. Mystik 284 f.
Ordensberuf 23 152 ff.
Ordensgelübde 91 f. 106 f.
Ordenskleid 91 157
Ordensleben 40 71 ff. 98 ff. 106 ff.
Ordensregel 70 109
— Bestätigung 81 ff. 247
Ordensstand, einziger 97 98 f.
Origenes 137
Ottiger 43

Paas 222
Palladius 235 239 240 259
Päpstl. Stuhl u. Orden 77 ff. 81 ff.
— Unfehlbarkeit s. Unfehlbarkeit
Paschalis II 81 83
Paul III 220
— IV 222
Peregrinatio Silvae s. Aetheria
Pesch Chr. 47
Petrus Canisius 221
— Damiani 243
— Faber 220 f.
— Fourier 223
Pfarrer als Seelenführer 266
Philippus Benitius 88
Philothea 187 207 f. 252 f.
Pietät geg. die Eltern, b. Ordensleuten 159
Pius V 92
Pius VI 96
— IX 95
— X 95
— XI 16 96 f. 98 217 ff. s. Ratti
Plinius 239
Pomposianus 243
Poppo 243
Poschmann 75 190 239 240
Poulain 276
Prämonstratenser 87 222
Predigen als Priesterpflicht 70
Priesterpflichten 70
Privatandachten 192 ff. 231
Privatbuße im Altertum 262
Privatgebet beim Gottesdienst 35 209
Prophezeiung, Gabe der 274 278
Purgatio, Via purgativa s. Wege

Quesnel 18
Quies monachorum 76 82
Quietisten 149 169
Quinquennalberichte 93 f.

Ranwez 18
Räte, Evgl. 36 ff. 100 ff. 106 ff. 247 ff.
— partikuläre 102 f. 144 f.
Ratio conscientiae s. Gewissensrechenschaft
Ratti 221 s. Pius XI.
Rauheit d. Lebensführung 251
Rechthaberei 128
Rechenschaftsablage s. Gewissensrechenschaft
Regel s. Ordensregel
— d. hl. Benedikt s. Benedikt
Regierungsweise, kapitulare und monarchische 93
Reklusen 77 82 107 f.
Rekollektionstage 214
Religionspsychologie u. Bekehrung 151
Reliquien 48 193
Retraite s. Exerzitien
Reviviscentia meritorum 16
Richard v. St. Viktor 137 142
Richard O. P. 18
Richstätter 276
Rigorismus 127
Rodriguez 237
Rohkost 242
Romanlesen 130 159
Roothan 208 f. 226
Rosenkranz 169 194 209
Ruditas 115
Ruf der Heiligkeit 50

Sägmüller 75
Sailer 226
Sakramente 8 f. 67 230
St. Vannes, Benediktinerkongr. 223
Salmeron 221
Salzburger Benediktinerkongr. 223
Scaramelli 137 f.
de Schaepdrijver 205
Scheeben H. Chr. 85 91 188
Schlafen auf bloßem Boden 67 237 242
Schläge als Strafe f. Mönche 240
Schlund 227
Schmid Hieron. O. Cap. 223
Schmutz b. d. Aszeten 240

Schrift, Hl. u. Aszetik 29 ff.
Schrörs 76
Schwärmerei 283
Schwierigkeit des Aktes und Verdienstlichkeit 9 f.
Scilla 163
Scupoli 139 142
Seelenarzt s. Beichtvater, Seelenführer
Seeleneifer 142
Seelenführer 124 129 258 ff.
Seelenkräfte b. d. Betrachtung 199 205
Selbstgeißelung 67 237 242 f. 252
Selbsttäuschungen 122 ff.
Selbstüberwindung 1 10 251 s. Abtötung
Senior 259 f.
Sermones 185
Serviten 88
Severin 244
Sexualtrieb 124 129 249 f.
Siesta 162 163
Silentium magnum 160
Silvae Peregrinatio s. Aetheria
Simplicitas 65 115
Singularitäten 70
Sinthern 271
Sixtus V 44 95 221
Skrupeln 68 124 f.
Species impressa b. d. Contemplatio infusa 275
Spiritual 260
Sport 159
Sprechzimmer 94
Spreitzenhofer 72
Stabilitas loci 86 259 f.
Stand der Vollkommenheit 99 ff.
Stanislaus Kostka 61
Starkmut 61 65
Stefan Harding 83
Stelzenberger 204
Steinhuber 47
Stiglmayr 148
Stil, liturg. 231
Stilarten im geistl. Leben 98 f.
Stillschweigen 159 f. 242
Stöhr-Kannamüller 252
Strafen bei den Mönchen 163 240
Streberei 130
Strenge und Milde 289 f.
Strenge eines Ordens 164
Strengheiten s. Abtötung
Studium d. Theol. als Mittel zur Vollkommenheit 184 f.
Stumpfheit 115
Styliten 108
Suarez 59 69 102 f.
Sulpitius Severus 41
Sünde, läßliche 17 f. 68
Sündenlosigkeit d. Vollkommenen 68
Superintendens 260
Sylvestriner-Eremiten 88

Tagesordnung 160 ff.
Temperantia s. Mäßigkeit
Tertullian 241
Terziaren 88 f. 92
Teufel s. Geister
Theatiner 91 222
Theodosius De situ terrae sanctae 73
Theologie, Studium als Mittel zur Vollkommenheit 184 f.
Theresia 190 264
— v. Jesukind 271
Thibaut 223
Thomas v. Aquin 5 7—9 11—13 16—18 59 66 98—103 106—110 147 148 190 236 247 288
— v. Kempen 3 10 131 139 187
— v. Vallgornera 190 191
Tonsur 75
Totalabstinenz v. Wein 67
Toynbee 42 43 44
Trägheit 130
Trappisten 186
Tridentinum 5 7 8 90 263
Triebe, außergewöhnl. Stärke 115 f.
Trient, Konzil s. Tridentinum
Trinitarier 84 87 160 244
Tronson 190
Tugend s. Habitus
Tugendgrad, heroischer 56 ff. 61 ff. 116 140 145 276 ff.
Tugendschema, traditionelles 61 ff.
Tugendstolz 256

Übergebühr s. Räte
Übertreibungen in der Abtötung 67 132 251
— bei Andachtsübungen 194 f.
Übungen, geistl. s. Innerlichkeit
— des Anfängers 157 ff.
— des hl. Ignatius s. Exerzitien

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Unduldsamkeit 127
Unfehlbarkeit b. d. Kanonisation 47 ff.
— b. d. Ordensbestätigung 92
Unio, Via unitiva s. Wege
Unsauberkeit 130
Unterscheidung der Geister 131 ff. 134 ff.
Unterweisung, geistl. 185 f.
Unvollkommenheit u. läßl. Sünde 17 ff.
Urban II 81
— VIII 44 47

Vacare Deo 86 87 95 161
— meditationi 199
Vallombrosaner 81 107
Venturino v. Bergamo 188
Verantwortungsgefühl 130 256 270 f.
Verbitterung 123 f.
Verdienst 6 ff. 16 ff. 23
Vereinigung, umgestaltende 280 f.
Vermählung, geistl. 280 f.
Vermeersch 72
Versuchungen 68 125 253 f.
Via purgativa etc. s. Wege
Vianney 115
Vigilius v. Trient 42
Vinzenz Ferrer 187 f. 243
— v. Paul 224 227 265
Virtus heroica s. Tugendgrad
— purgati animi 66 f.
Visio beatifica 5 275
Visionen 132 133 274 278
Visitation s. Kontrolle
Vita activa u. contemplativa 285
— communis 94 107 f. 114 115 163
— solitaria 107
— spiritualis, Begriff 144 f.
Vocatio s. Berufung
Volksandachten 192 ff.
Vollkommenheit, akzidentelle 101 f.
— essentielle 101 f.
— ethische 28 256
— moralische 6 27
Vollkommenheit ontologische 6
— als Gegenstand des Lehramtes 39 ff.
Vollkommenheitsideal d. Hl. Schrift 31 ff.
— d. Kanonisationsprozesses 49 ff.
— d. Ordenslebens 106 ff.
— d. Volkes 50
Vorbereitung a. d. Zelebration 67
Vorsätze bei der Betrachtung 208

Waldenser 84
Wankelmut 129
Watrigant 190 204 219 221 ff.
Wege, drei im geistl. Leben 146 ff. 281 ff.
Wein, Totalabstinenz von 67
Welt, Absonderung von 32 157 ff. 245
Weltabgewandtheit d. christl. Aszese 110 f. 245
Wernz 108
Wicleff 89 90
Wilhelm v. Aquitanien 80
— v. Dijon 200 210
— v. St. Amour 89
— v. St. Thierry 162 190 198 212
Wille, Einfluß a. d. Akt 13 f.
Willensbildung 171 ff.
Willensgymnastik 173 177
Wilmart 197
Windesheimer 204
Witwen 70
Wunder als Motiv f. d. Kanonisation 49 54 f.
Wüste als Mönchsideal 74

Xerophagia 242

Zeitunglesen 130 159 214
Zelebration d. Messe 67 231 f.
Zellinger 240
Zelotentum 127
Zisterzienser 82 f. 85 244
Zufriedenheit 34
Zwiespältigkeit s. Neurose.

! Exerzitien !

Bruders Hch., S. J., **Die Exerzitienwahrheiten.** Akademische Vorträge. X u. 352 S. 8° M 2.—, geb. M 3.30

„Etwas Neues und Gediegenes auf einem großen Markt von Gewöhnlichem und Mittelmäßigem. Neue Schläge an die Felsen der ewigen Wahrheiten, denen neue Ströme folgen."

Holzmeister Urban, S. J., **Orationes liturgicae. Meditationibus exercitiorum St. Ignatii.** 20 S. 16° M —.20

Leistet bei Priesterexerzitien vorzügliche Dienste.

Hurter Hugo, S. J., **Exerzitien für Priester und Laien.** Ausführliche Entwürfe zu Vorträgen und Betrachtungen, neu herausg. v. P. Harrasser, S. J. 408 S. 8° M 3.50, geb. M 5.00

P. Hurter, der große Dogmatiker, war bekanntlich ein in langjähriger Erfahrung gereifter, vorzüglicher Exerzitienmeister und Seelenführer. Seine Vorträge enthalten einen reichen Schatz fruchtbarer Gedanken.

Judde Claude, S. J., **Exerzitien für Ordensleute.** Aus dem Franz. von J. M. Hillenkamp, S. J. 504 S. 8° M 2.00

Vorzügliche, erprobte Exerzitienvorträge für Ordensleute beiderlei Geschlechts.

Puntigam Ant., S. J., **Exerzitien für Laien.** 27 Vorträge für geistl. Übungen mit besonderer Rücksicht auf die Jugend und mit Beispielen bereichert, von G. Harrasser S. J. 158 S. 8° M 2.00, geb. M 3.—

„Diese Vorträge dienen allen Ständen und Altersklassen und bilden auch für Altexerzitanten eine heilsame Lektüre."

Rubatscher Thomas, S. J., **Die Exerzitien — unsere Rettung!** 151 S. 8° M 2.—, geb. M 3.—

„Soweit auf dem Gebiet der Exerzitiengnaden menschliches Urteil es vermag, werden in diesem trefflichen Büchlein die Jahresringe von dem Gnadenbaum der Exerzitien, seine Früchte und Segnungen aufgezählt."

Umberg Joh. B., S. J., **Exerzitien und Sakramente.** Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 104 S. 8° M 1.50

„Ist das Werkchen auch in erster Linie für Exerzitienleiter bestimmt, so bietet es doch allen reichste Anregung, besonders dem Priester, der ja die hl. Sakramente so oft empfängt und sie so vielen spendet."

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck

Wie soll sich der Priester benehmen?

A. Im gesellschaftlichen Leben:

Auskunft hierüber erteilt
P. L. M. v. Hertling, S. J. in seinem Büchlein:

Priesterliche Umgangsformen

3. Aufl. 1929. 112 S. 8° M. 1.50, geb. M. 2.50

Das Oberrheinische Pastoralblatt schreibt:

Der Erfolg der priesterlichen Wirksamkeit ist heute noch mehr als früher abhängig von seiner „Persönlichkeit", von dem Eindruck, den er als Mensch auf seine Pflegebefohlenen macht. Das Amt wird nicht mehr so geschätzt und geachtet wie in den glaubensstärkeren Zeiten. Es ist daher überaus wichtig, daß er stets das beachtet und anstrebt, was ihn zu einem „umgänglichen", freundlichen, höflichen und wahrhaft gebildeten Mann macht.

B. Bei den liturgischen Amtshandlungen:

Hierüber unterrichtet
P. Michael Gatterer, S. J., Professor der Katechetik und Liturgik, in dem Schriftchen:

Das liturgische Tun

Grundsätze und Winke

79 S. 12° steif brosch. M. 1.—

Das Verbandsblatt für die kath. Geistlichkeit Böhmens schreibt:

In diesem liturgischen Anstandsbüchlein, einem Auszug aus des Verfassers größerem Werke „Praxis celebrandi", behandelt P. Gatterer zunächst die Eigenschaften des liturgischen Tuns (Genauigkeit, Ehrfurcht, Andacht und Schönheit); sodann allgemeine Regeln für das liturgische Tun (Körperhaltung, Haltung und Bewegung der Hände, Reverenzen, liturgische Texte), wie er sie aus vielerlei Einzelvorschriften erhoben hat.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	JAN 31 1968		

C28 (747) M100

COLUMBIA UNIVERSITY
0032251386

248 H442
Hertling
Lehrbuch der
Aszetischen Theologie

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	JAN 31 1945		

C28 (747) M100

COLUMBIA UNIVERSITY
0032251386

248 H442
Hertling
Lehrbuch der
Aszetischen Theologie